# VOM BUCH DAS TAUSEND JAHRE WUCHS



DER HEINE-BUND
Eine jüdische Buchgemeinde
*Berlin W 57, Pallasstraße 10/11*

Soloveichik, Max

# VOM BUCH DAS TAUSEND JAHRE WUCHS

*Ein bibelwissenschaftliches Sammelbuch*

*Herausgegeben von*

*Dr. MAX SOLOWEITSCHIK*

DER HEINE-BUND / BERLIN

PRINTED IN GERMANY
HANEWACKER & CO. G.M.B.H., BUCHDRUCKEREI, BERLIN

*.... und dieses Buch heißt auch ganz kurzweg das Buch, die Bibel .... Die Juden, welche sich auf Kostbarkeiten verstehen, wußten sehr gut, was sie taten, als sie bei dem Brande des zweiten Tempels die goldenen und silbernen Opfergeschirre, die Leuchter und Lampen, sogar den hohenpriesterlichen Brustlatz mit den großen Edelsteinen im Stich ließen und nur die Bibel retteten. Diese war der wahre Tempelschatz, und derselbe ward gottlob nicht ein Raub der Flammen oder des Titus Vespasianus, des Bösewichts, der ein so schlechtes Ende genommen, wie die Rabbiner erzählen. Ein jüdischer Priester, der zweihundert Jahre vor dem Brand des zweiten Tempels, während der Glanzperiode des Ptolemäers Philadelphus, zu Jerusalem lebte und Josua ben Sira's ben Eliezer hieß, hat in einer Gnomensammlung, „Meschalim", in bezug auf die Bibel den Gedanken seiner Zeit ausgesprochen, und ich will seine schönen Worte hier mitteilen. Sie sind sakerdotal feierlich und doch zugleich so erquickend frisch, als wären sie erst gestern einer lebenden Menschenbrust entquollen, und sie lauten wie folgt:*

*„Dies alles ist eben das Buch des Bundes, mit dem höchsten Gott gemacht, nämlich das Gesetz, welches Moses dem Hause Jakob zum Schatz befohlen hat. Daraus die Weisheit geflossen ist, wie das Wasser Pison, wenn es groß ist: und wie das Wasser Tigris, wenn es übergehet in Lenzen. Daraus der Verstand geflossen ist, wie der Euphrates, wenn er groß ist, und wie der Jordan in der Ernte. Aus demselben ist hervorbrochen die Zucht, wie das Licht und wie das Wasser Nilus im Herbst. Er ist nie gewesen, der es ausgelernt hätte: und wird nimmermehr werden, der es ausgründen möchte. Denn sein Sinn ist reicher, weder kein Meer: und sein Wort tiefer, denn kein Abgrund."*

*(Heinrich Heine)*

# VORWORT

Seit fast vier Jahrhunderten, seitdem der Dominikanermönch Sixtus aus Siena im Jahre 1566 den ersten Versuch gemacht hat, eine Literaturgeschichte der Bibel abzufassen, die zwar noch völlig im kirchlichen Geiste gehalten ist, aber doch die Frage nach dem Ursprung der einzelnen biblischen Bücher aufwirft, ringt die europäische Wissenschaft unaufhörlich um die Lösung des für die Erforschung der Religions-, Kultur- und der politischen Geschichte gleich bedeutsamen Problems der Entstehung des biblischen Schrifttums.

Innerhalb der jüdischen Geistessphäre schienen dank der unmittelbaren Tradition günstigere Voraussetzungen für eine Entwirrung dieses Fragenkomplexes gegeben zu sein. Aber der verheißungsvolle — obzwar durch Rücksichten auf das religiöse Tabu in schwer verständliche Andeutungen eingezwängte — Vorstoß Abraham Ibn Esras blieb, der Stagnation des ganzen späten Mittelalters entsprechend, ohne fruchtbare Folgen.

Erst im Laufe des 19. Jahrhunderts vereinigen sich — unter Wahrung einer gewissen Eigenart in Voraussetzungen und Methode — die Bestrebungen der sich von den Fesseln der Inspirationsdogmatik allmählich befreienden christlichen Theologie mit der jüdischen Forschungsarbeit, um der biblischen Sphinx die Lösung des Rätsels ihrer Entstehung zu entringen.

Jede Periode der Geistesgeschichte, jede Strömung der historischen Wissenschaft hat seitdem der zeitgenössischen biblischen Forschung ihren Stempel aufgedrückt; jede Gene-

ration hat sich von ihrer Weltanschauung aus an diese Fragen herangewagt und auf neuen Wegen die verwehten Spuren des Werdegangs der Bibel zu entdecken versucht.

Und wenn man heute rückblickend auf die geleistete gigantische Arbeit sich die Frage nach ihrem Ertrag vorlegt, so muß gesagt werden, daß zwar die Forschungsmethoden einen hohen Grad der Vollkommenheit erreicht haben, daß aber an unanfechtbaren Ergebnissen die Bibelwissenschaft nicht sehr reich ist: vieles Grundlegende ist noch im Flusse, das kleine Buch birgt in sich heute noch eine Fülle schwierigster, ineinander verschlungener Probleme.

Mit den verfeinerten Methoden der Sprachwissenschaft, der vergleichenden Religionsgeschichte, der Archäologie wurden viele dunklen Bezirke durchleuchtet, aber am Ende eines zurückgelegten Abschnitts auf dem Forschungswege öffnete sich oft ein neuer Pfad in bisher unerforschte Gebiete, in die Wirrnis neuer nicht minder komplizierter Probleme.

Der Hauptgrund der Schwierigkeiten, mit denen die Bibelforschung zu kämpfen hat, liegt zweifelsohne darin, daß dieses literarische Gebilde, das tausend Jahre wuchs, in seinen entscheidenden Bestandteilen zu wiederholten Malen einem Vereinheitlichungsprozeß unterworfen wurde, der die Furchen der Zeit zu glätten, die Fugen der ineinandergreifenden Bestandteile auszufüllen, die Unebenheiten des organischen Wachstums auszugleichen, die Vielfältigkeit des dreißig Generationen währenden Schaffens in den Nimbus einer unwandelbaren Offenbarung einzuhüllen bestrebt war.

Bekanntlich ist der biblische Kanon nur eine Auswahl aus der Literatur Israels: die Bibel selbst nennt und zitiert zahlreiche Bücher, die ähnliche Stoffe behandelten und z. T. ihr als Quellen gedient haben. Wären wenigstens Bruchteile dieser in den Kanon nicht aufgenommenen, also der Vereinheitlichung nicht unterworfenen Literatur übriggeblieben, so hätte man außerhalb des zu erforschenden Denkmals feste Punkte gewonnen, die die Einreihung der Bestandteile der Bibel in ein Entwicklungssystem, in ein chronologisches Gefüge erleichtern würden.

Aber die Bibel hat, nachdem sie „Kanon", d. h. Heilige Schrift geworden war, keine Schriften neben sich geduldet, die den berechtigten Anspruch erheben könnten, demselben Zeitalter zu entstammen, wie sie selbst.

Die gesamte außerbiblische Literatur der vorexilischen Epoche ist verschollen.

Man mag gehofft haben, dem Erdboden Palästinas durch Ausgrabungen literarische Denkmäler oder Bruchstücke derselben zu entreißen, wie es in so großartiger Weise in den anderen Ländern des Alten Orients gelang. Denn die Schreibkunst wird dem Volke Israel in der Epoche seines klassischen Schaffens nicht weniger vertraut gewesen sein als den Völkern, die in Mesopotamien und im Niltal unübersehbare Bibliotheken in den Trümmern ihrer Paläste und auf den Mauern ihrer Tempel hinterlassen haben. Wird doch das Verbum „schreiben" und seine Derivate in der Bibel nicht weniger als zweihundertundfünfzigmal erwähnt und viele dem Volksmund entstammende Aussprüche (Jes. 10, 19; Jer. 31, 32) beweisen, daß diese Kunst nicht auf einen erlesenen Kreis beschränkt, sondern weit verbreitet, ja volkstümlich war (vgl. Richter 8, 14). Aber auch der Boden Palästinas, der viele Denkmäler der israelitischen Kultur hergab, hüllt sich über die Literatur dieser Epoche in undurchdringliches Schweigen; der gesamte Inschriftenertrag eines halben Jahrhunderts Ausgrabungen enthält kaum fünf zusammenhängende Sätze — alles andere sind fast ausschließlich vereinzelte Orts- und Personennamen auf Scherben und Gemmen.

So bleibt die Bibelforschung auf die rein literarische Analyse und auf die vergleichende Literaturwissenschaft angewiesen, d. h. auf Methoden, die auf hypothetischen Voraussetzungen beruhen, und deren Ergebnissen bisweilen der Vorwurf der petitio principii nicht erspart werden kann.

Es wäre aber trotzdem falsch, zu leugnen, daß die heutige Wissenschaft die ganze Problematik der Bibel unvergleichlich souveräner beherrscht, als es noch vor einigen Dezennien der Fall war, wo erst die tastenden Versuche gemacht wurden, den Alten Orient zur Durchleuchtung der biblischen

Epoche heranzuziehen, und die Psychologie des primitiven Schaffens bei Erörterung der Entstehung der Bibel noch kaum berücksichtigt wurde.

Der Weg der biblischen Forschung ist mühsam, aber lohnend. Ein steiler Berg muß erklommen werden, aber das kleinste Vordringen eröffnet neue Aussichten auf eines der großartigsten Gebiete geistiger Schöpfung.

Die vorliegende Sammelschrift ist als eine allgemeinverständliche Einführung in die moderne Bibelwissenschaft gedacht. Sie soll, einerseits, die Ergebnisse der Forschung, wie sie maßgebende Autoren auffassen, in bezug auf die Hauptgebiete der Bibelforschung darlegen; andererseits, die in letzter Zeit mit Erfolg angewandten Methoden der literarischen Analyse an einigen prägnanten Beispielen illustrieren.

Der Herausgeber war bestrebt, bei der Auswahl des Stoffes möglichst alle Hauptprobleme der biblischen Forschung hineinzubeziehen und bei seiner Anordnung — soweit bei einem Sammelbuch dieser Art möglich — die genetische Aufeinanderfolge des biblischen Schrifttums zu wahren.

---

# VOM BUCH DAS TAUSEND JAHRE WUCHS

CHARLES FOSTER KENT

# Die älteste historische Tradition Israels

## Die mündlichen Überlieferungen.

Unser Zeitalter beginnt immer mehr in den eigenen Zeugnissen der Bibel Aufschluß über ihren Ursprung und wahren Charakter zu suchen. Das allgemein verbreitete Mißverständnis, als ob das Wort „Tradition“ besage, die so bezeichnete Literatur müsse unglaubwürdig und ungeschichtlich sein, ist im Schwinden begriffen. Getreu seinem Ursprung bedeutet der Ausdruck nämlich nur „das, was überliefert“, d. h. von Geschlecht zu Geschlecht mündlich weitergegeben ist. Bedenkt man, daß im ersten Vierteljahrhundert nach Jesu Tod, als noch Augen- und Ohrenzeugen lebten, die über die Geschehnisse berichten konnten, wahrscheinlich keine seiner Taten oder Lehren schriftlich festgehalten war, so werden Wert und Grenzen der mündlichen Überlieferung offenbar. Der Bereich der so übernommenen historischen Tatsachen hängt natürlich von dem Charakter des Materials ab, der Dauer des Zeitraums und von der Befähigung der Übermittler, die tatsächlichen Vorgänge festzuhalten. Daher enthalten manche Überlieferungen nur wenige streng geschichtliche Tatsachen, andere deren recht viele. Eine scharfe Unterscheidung kann in diesem Sinne zwischen Überlieferungen und historischen Aufzeichnungen nicht gezogen werden. Im Alten Testament fließen die einen allmählich in die anderen über. Solange die Israeliten in ihrer Mehrzahl des Schreibens unkundige Nomaden waren, dürften sie wahrscheinlich nur wenige, wenn überhaupt, schriftliche Aufzeichnungen gehabt haben; es blieb der Volkserinnerung überlassen, auf alle die Vergangenheit berührenden Fragen eine ausreichende Antwort zu geben. Nachdem sie aber Kanaan besiedelt und

zahlreiche Erfahrungen gesammelt hatten, gelangt das historische Element in ihren Überlieferungen mehr zur Geltung.

Da die Israeliten zu den jüngsten unter den semitischen Völkern gehörten, mußten sie naturgemäß Überlieferungen und Institutionen von ihren Ahnen und ihren stammesverwandten Nachbarn übernommen haben, die auf eine tausendjährige Entwicklung zurückblicken konnten. Neuzeitliche Entdeckungen haben dies in überraschendem Maße bestätigt. Die babylonischen und assyrischen Inschriften ermöglichen es heute, den Lauf der alten semitischen Tradition Jahrhunderte vor Moses zurückzuverfolgen. Von den Babyloniern, deren Zivilisation vor der Ansiedlung der Israeliten in Kanaan ihren Höhepunkt erreicht hatte und bereits zu verfallen begann, hatten diese mittelbar und unmittelbar viele ihrer Erzählungen vom Beginn der Weltgeschichte übernommen. Mindestens fünf Jahrhunderte hatten die Zivilisationen Mesopotamiens Palästina beherrscht, das seit langem von semitischen Völkern besiedelt war, und das die Heimat der Israeliten werden sollte. Auch die eigenen Erinnerungen dieser letzten wußten zu erzählen, daß ihre Vorfahren aus demselben Mittelpunkt der semitischen Kultur eingewandert waren. Daß sie das überlieferte Erbe der gemeinsamen Ahnen später durch die Vermittlung der Kanaaniter aufs neue erhielten, war die notwendige Folge der geschichtlichen Situation. In den älteren semitischen Einwohnern Palästinas, die sie am Ende besiegten und aufsogen, deren Zivilisation sie aber erlagen, fanden sie Lehrmeister, die sie nicht nur in den Künsten unterrichteten, sondern ihnen auch ein gut Teil ihrer Tradition übergaben.

Volksüberlieferungen haben wie Sprichwörter die Neigung zu wandern; sie werden bereitwillig übernommen und passen sich der Auffassung einer späteren Zeit an. So verarbeitet, werden sie im wahrsten Sinne zu Neuschöpfungen. Im Alten Testament erscheint, anstelle der vielen Lokalgottheiten Kanaans und der Wüste, Jehova, der einzige Gott der Hebräer, was den gesamten religiösen Gehalt des Überlieferungsstoffes auf ein viel höheres Niveau erhebt. Die alten Traditionen er-

halten auch sonst eine neue und ausgesprochen israelitische Struktur. Die auch den Griechen bekannte Erzählung von dem Besuch der drei himmlischen Wesen (Ovid, Fast. V. 495 ff.), ist in Hebron beheimatet (Gen. 18). Die uralte Agrarpolitik Ägyptens wird Joseph zugeschrieben (Gen. 47). Die alten Geschichten werden unbewußt abgewandelt, sie spiegeln spätere Erlebnisse der Israeliten wieder. So enthalten Abrahams Erlebnisse am ägyptischen Hofe Hinweise auf die spätere Knechtung und Befreiung der Israeliten in Ägypten; in den Geschichten von Jakob und Laban vernehmen wir den Widerhall der Beziehungen Israels zu den feindlichen Aramäern in der Epoche nach dem Tode Salomos.

Eine allgemeine Gliederung der Erzählungen in den ersten Büchern des Alten Testaments enthüllt ihren Charakter und ihre gegenseitige Verwandtschaft und deutet ihren Ursprung und ihre Geschichte an. Die Israeliten haben von ihren semitischen Vorfahren unter anderem viele Volksmythen geerbt; was durch zahlreiche Stellen in den prophetischen, insbesondere in den dichterischen Büchern und in späteren apokalyptischen Schriften (Jesaja 51, 9; Hiob 3, 8; 9, 13; 26, 12; Psalm 89, 10) dargetan ist. Die bestbekannte unter ihnen ist die Erzählung von Jehovas Kampf mit Rahab oder dem Leviathan. Verhältnismäßig geringe mythologische Bestandteile sind in den Erzählungen über die Urzeit enthalten, obzwar hier die Abhängigkeit von alten semitischen Überlieferungen am größten ist, namentlich in den Berichten von der Schöpfung, dem Garten Eden, der Sintflut, dem Turm zu Babel u. a. m. Seitdem es möglich geworden ist, die außerbiblischen Fassungen der Urzeitmythen mit den biblischen Berichten zu vergleichen, ist die Sorgfalt der biblischen Schriftsteller offenbar geworden, mit der sie alle polytheistischen und von ihnen als unsittlich empfundenen Elemente zu beseitigen bestrebt waren.

Die ewigen Fragen: warum und wieso? — der Urquell aller wissenschaftlichen Forschung — erzeugten in ihrer ursprünglichen Form einige der Überlieferungen, die wir im Alten Testament vorfinden. So roh sie auch erscheinen mögen,

so bieten sie doch ein tiefes Interesse als der Anfang menschlicher Wissenschaft. Hier liegen die Analogien mit den Überlieferungen anderer Völker am allernächsten, ähnliche Fragen werden von Völkern gleicher Kultur meist auf gleiche Art beantwortet. So hat fast jedes primitive Volk seine Schöpfungs- und Sintflutgeschichte. Diese Traditionen werden gewöhnlich als ätiologisch bezeichnet, denn sie behandeln Ursprung und Entwicklung der Dinge: Entstehung des materiellen Universums und der Naturerscheinungen, den Grund für die Geburtswehen, die Verschiedenheiten der Völker, Sprachen und Berufe usw.

Parallel mit dem Interesse der Alten für die natürliche Welt um sie lief ihre Wißbegierde, Ursprung, Eigentümlichkeiten und gegenseitige Verwandtschaft der geographisch und geschichtlich mit ihnen verbundenen Völker zu erfahren. Demnach sind viele Erzählungen der Genesis ethnographischer Art. Sie umfassen die populären Ansichten über die Entstehung der Israeliten, der Moabiter, Ammoniter, Edomiter, Ismaeliten, der Aramäer und deren Beziehungen zueinander. Gemäß dem natürlichen Instinkt eines Volkes, dessen Ahnen Nomaden waren und dessen soziale Einheit die Familie bildete, nahmen die Volks- und Stammeserzählungen gewöhnlich die Form persönlicher Biographien an. Selbst in den sog. Völkertafeln (z. B. Gen. 10) erscheinen die Ägypter und die Kanaaniter, sogar die Städte wie Tarschisch und Sidon als Individuen. In Vers 13 und 14 wird festgestellt, daß Ägypten (Mizrajim) sechs Nachkommen zeugte, deren in der Pluralform angeführte Namen deutlich beweisen, daß die Überlieferung nicht Personen, sondern Völker meint. Dieser charakteristisch semitischen Methode muß man sich stets bewußt sein, wenn man die an die Namen Abraham, Jakob-Israel und Joseph geknüpften Geschichten deuten will. Die meisten dieser Überlieferungen werden in die nebelhafte Patriarchenzeit verlegt, die man sich mindestens vier bis fünf Jahrhunderte vor der Zeit ihrer Niederschrift vorzustellen hat, und die in der Geschichte Israels dem Zeitalter der Mythen und Legenden bei anderen Völkern entspricht. Diese

Tatsachen berühren das vielumstrittene Problem, das bei jeder dieser Überlieferungen aufgeworfen werden muß: sind darin Erlebnisse eines Einzelnen oder eines Stammes dargestellt? Und: wo hört das Reich der Legende auf und wo beginnt das der Geschichte?

Ein großer Teil der Überlieferungen, die in den ersten sieben Büchern des Alten Testaments enthalten sind (Genesis-Richter), kann als eigentlich historisch bezeichnet werden, in dem Sinne, daß sie wirkliche Vorgänge und Erlebnisse widerspiegeln; Überlieferungen werden im Prozeß ihrer Weitergabe gern umgewandelt, im allgemeinen aber enthalten diejenigen, die sehr ins einzelne gehen, zum mindesten einen historischen Kern. Drei Typen historischer Überlieferungen wären im allgemeinen zu unterscheiden. Der erste erzählt die Geschichte des israelitischen Volkes. Zu ihnen gehören einige, wenn nicht die meisten, der Patriarchen*sagen*. Die Einwanderung Abrahams nach Kanaan stellt z. B. die große Bewegung der Aramäer dar, die die Ahnen der Israeliten nach Palästina brachte. Diese Gruppe umfaßt auch die meisten Erzählungen aus den Büchern Exodus, Numeri und Josua. Einen anderen die Stammesüberlieferungen umfassenden Typus weisen die Erzählungen von Dina und Tamar auf (Gen. 34 und 38), in denen die Zwistigkeiten und Bündnisse zwischen den einzelnen Stämmen in Form individueller Lebensbeschreibungen erscheinen. Dagegen treten in den vielen ähnlichen Erzählungen des Richterbuches die Stämme als solche auf. Das erste Kapitel dieses Buches bezeichnet den Übergang von der älteren Form der Stammesüberlieferung zur Jüngeren. Der dritte Typus berichtet von Erlebnissen und Taten einzelner Helden. Obwohl viele Geschichten, die auf den ersten Blick zu dieser Gruppe gezählt werden möchten, eigentlich zur ersten oder zweiten gehören, enthält das Alte Testament viele Ansätze zu Biographien der Männer und Frauen, die die jüdische Geschichte mit geformt haben. Und man darf glauben, daß hinter den mit dem Namen Abrahams verknüpften Erzählungen ein Mann von starker Persönlichkeit stand — vermutlich ein Führer der früheren

aramäischen Wanderer —, der einen tiefen Eindruck auf seine Zeitgenossen und Nachkommen hinterlassen hatte.

Eine andere größere Gruppe von Überlieferungen wollte Ursprung und Art der Sitten und Einrichtungen erklären. Das erhabene erste Kapitel der Genesis gibt eine von mehreren Erklärungen für den Ursprung und die Heiligkeit des Sabbats, die im Alten Testament zu finden sind. Die sinnfälligen Einzelheiten des Passahfestes — anscheinend einer sehr alten semitischen Einrichtung — wurden alle mit den dem Auszug der Juden aus Ägypten vorangehenden Ereignissen in Zusammenhang gebracht; die jährlichen Klagen der Frauen von Gilead wurden auf die Opferung von Jephthas Tochter zurückgeführt. Für wichtige religiöse Gebräuche gab es vielfach verschiedene Erklärungen. Z. B. wird an einer Stelle (Exod. 4, 24 ff.) die Beschneidung mit Moses in Verbindung gebracht, während sie an einer anderen (Gen. 17, 10 ff.) Abraham anbefohlen wird. Dasselbe Interesse, das die Fragen veranlaßte: warum werden gewisse Gebräuche so und nicht anders ausgeübt? führte zweifellos auch zur Frage: warum werden gewisse Stätten wie Hebron, Sichem, Bethel, Beerscheba als heilig angesehen und sind im Besitz von Tempeln, zu denen das Volk oft wallfahrtet? Warum werden ferner gewisse Steine, Bäume oder Brunnen an diesen Heiligtümern mit besonderer Ehrfurcht und Scheu betrachtet? Die vergleichende Religionswissenschaft unserer Zeit bietet mannigfaltige Antworten und die Geschichte beweist, daß diese Stätten und Gegenstände der Verehrung weit vor der Zeit der Israeliten als heilig angesehen wurden. Aber die die Israeliten befriedigende und ihren Anspruch auf Kanaan bestätigende Antwort war, daß an jenen Plätzen Gott selbst sich ihren Ahnen offenbart hatte. Als Jakob zu Bethel, einen Stein zu seinen Häupten, übernachtete, sah er die Engel vom Wohnsitz Gottes zur Erde herniedersteigen und darum wurde jener Stein als Schwelle zum Himmel angesehen. Zu Hebron waren die himmlischen Wesen Abrahams Gäste. Jede dieser Stätten bewahrte irgend eine Überlieferung dieser Art als seinen himmlischen Patentbrief.

Eine andere Gruppe behandelt Ursprung und Bedeutung der Eigennamen. Diese eigentümlichen Überlieferungen beruhen offenbar nicht auf philologischem Interesse, sondern auf dem Glauben der Semiten, daß dem Namen tiefe Bedeutung zukommt, und daß er über Ursprung und Charakter seiner menschlichen oder sachlichen Träger Aufschluß gibt. Diese Volksetymologien sind außerordentlich zahlreich, insbesondere in den Erzvätergeschichten versucht man fast jeden wichtigen Eigennamen zu erklären. Abraham wird in Gen. 17, 6 als „der Vater einer Menge" (Ab-hamon) erläutert; Jakob ist der „Fersehalter" (Gen. 25, 26). Des öfteren werden zwei verschiedene Deutungen für dasselbe Wort gegeben: so ist nach Gen. 21, 28-30 das Heiligtum von Beerscheba der „Brunnen der sieben" — weil Abraham dort dem Abimelech sieben Lämmer gab, nach 21, 31 ist es aber „der Brunnen des Schwurs", weil Abraham und Abimelech dort ihren Bund beschworen.

Einige wenige Überlieferungen können in keine der obigen Gruppen eingereiht werden. Sie scheinen aus dem Unterhaltungsbedürfnis entstanden und beim Volke sehr beliebt gewesen zu sein. Dieser Art ist die lange, detaillierte Erzählung, wie Abrahams Diener hinauszog, um Rebekka für Isaak zu freien. Desgleichen der ausführliche Bericht von den Listen, die Jakob und Laban gegeneinander ausspielten, ebenso die Geschichten um Simson.

Viele dieser Erzählungen haben, wenn man sie genauer betrachtet, einen komplexen Inhalt, und die Bestandteile, in die man sie zerlegen oder die Einzelmotive, die man aus ihnen herausschälen kann, bilden ein jedes für sich einen Überlieferungsstoff, der unabhängig von allen anderen entstanden sein und eine zeitlang selbständig neben den anderen im Volke kursiert haben mag.

Erst zu einem späteren Zeitpunkt haben sich diese verwandten Elemente zusammengefunden, indem ein ordnender, synthetisch begabter Volkserzähler sie zu einer Einheit zusammenschweißte.

In dieser Beziehung ist die Paradiessage am lehrreichsten.

Alte semitische Mythen lieferten den Urstoff für diese Erzählung. Die Lokalisierung des Garten Eden am unteren Lauf des Tigris und Euphrates scheint eine gut beglaubigte historische Reminiszenz zu enthalten, da hier tatsächlich die älteste semitische Zivilisation entstanden ist. Primitiver wissenschaftlicher Drang mag einen Volkserzähler zum Versuch veranlaßt haben, eine Erklärung für die drei, die Wißbegierde des primitiven Menschen quälenden Probleme zu suchen, nämlich: weshalb die Schlange im Staube kriecht, die Frau in Wehen gebärt und der Mann im Schweiße seines Angesichts die Bedingungen seiner Existenz erarbeiten muß. Ein etymologisches Detail sucht den Namen der Urmutter Chawwa mit dem Wort leben (chaja) in Verbindung zu bringen. Daneben eine soziale Note, im Versuch, den Ursprung der Ehe neben dem naturhaften Trieb auf ein höheres Gemeinschaftsbedürfnis zurückzuführen.

All diese Elemente, verschiedenen seelischen Regungen und geistigen Bedürfnissen entsprungen, brauchten nicht vom Hause aus Bestandteile einer in ihrer jetzigen Gestalt fertig entstandenen komplizierten Sage gewesen zu sein. Es ist im Gegenteil eher anzunehmen, daß die mythologischen, historischen, urwissenschaftlichen, ätiologischen, etymologischen Motive des auf die Urzeit bezogenen Sagenstoffes zu verschiedenen Zeiten selbständig entstanden sind, und daß ein großer Dichter oder Prophet sie alle benutzt hat, um durch Zusammenschmelzung zu einer höheren Einheit ein großartiges Bild des Ursprungs, des Wesens und der Folgen der menschlichen Sünde zu entwerfen.

In ähnlicher Weise lassen sich auch die mosaikartigen Erzählungen über die Flucht Hagars, die Sagenkränze, die Beerscheba und Meriba zu ihrem Mittelpunkt haben, u. a. m. zerlegen.

Dieser allgemeine Überblick der Überlieferungen des Alten Testaments gibt eine Vorstellung, wie groß Israels Schuld gegenüber der älteren semitischen Zivilisation und gegenüber seinem eigenen Zeitalter der Lieder und Sagen war. In der malerischen, anschaulichen Form der Volksüberlieferun-

gen wurden Gedanken, Glauben, Träumereien und Erlebnisse der vergangenen Geschlechter übermittelt. Die Verschiedenartigkeit der Motive und Einflüsse ist erstaunlich. Manche sollten nur unterhalten, andere aufklären, den Patriotismus entfachen, im Ritual unterweisen, zu wahrem Glauben und zur Tat begeistern. Sie berühren jede Seite menschlichen Erlebens und kommen in bemerkenswerter Weise den verschiedensten Nöten der Menschen entgegen. Indem sie jede wichtige Phase der frühen Kulturentwicklung des israelitischen Stammes widerspiegeln, tun sie überzeugend dar, daß Israels religiöses und moralisches Werden genau wie das weniger bevorzugter Völker ein stufenweise fortschreitendes war, daß aber der Same höherer Wahrheiten schon in den alten von Mund zu Mund übermittelten Geschichten zu keimen und Frucht zu tragen begann.

## Die Anfänge der literarischen Verarbeitung.

Eine primitive Überlieferung hat ebenso wie Sprichwort und Volkslied gewöhnlich eine lange Geschichte hinter sich. Wie noch heute unter den nomadisierenden Arabern, so wurden die überlieferten Geschichten in Israel erzählt, wenn man an den langen Abenden rings um die Lagerfeuer saß, wenn man die bedächtig weidenden Herden hütete, in der Verborgenheit des Harems, am Brunnen, wenn die Mädchen Wasser schöpfen kamen, oder bei Hochzeiten und religiösen Festen. Möglich, daß es, ebenso wie überall in den Städten des heutigen Palästina, berufsmäßige Geschichtenerzähler gab, die mit Ausdruck und Bewegung ihr Bündel Geschichten zum Besten geben, so oft nur einige Leute Lust und Muße hatten, sich um sie zu versammeln. Die Geschichten reizten die Phantasie des Volkes, denn sie erzählten von Werbungen, Vermählungen, Ränken und Taten seiner Ahnen oder gaben sonstwie Antwort auf Fragen, welche es am meisten beschäftigten. Andere Überlieferungen, welche die Erlebnisse

des Stammes verkörperten, wurden als heiliger Besitz vom Vater auf den Sohn übermittelt. Andere, sehr zahlreiche, wurden wiederum an den vielen, im ganzen Land verstreuten Heiligtümern gesammelt. Jedes mal, wenn die Wallfahrer kamen, wurden die Geschichten von dem Heiligtum und von den an ihm üblichen Zeremonien neu erzählt und prägten sich dem Gedächtnis des Volkes ein. Spuren dieser alten Sitten sind erhalten geblieben. Im 2. Buche Mose 12, 26. 27 wird der Führer geschildert, wie er das Volk belehrt: „Wenn euere Kinder euch fragen werden: was soll euch dieser Brauch? da sollt ihr die Geschichte von der Befreiung euerer Ahnen aus der ägyptischen Knechtschaft erzählen."

Im Prozeß ihrer Übermittlung wurden diese Erzählungen fortwährend umgearbeitet und ergänzt, denn sie wurden in einer Zeit und von einem Volke erzählt, das eine fruchtbare Phantasie besaß, aber mit den Einzelheiten es nicht sehr genau nahm. Die wesentlichen, die dramatischen Elemente blieben erhalten, äußere Details wurden schnell vergessen. Dies erklärt das malerische und anschauliche der literarischen Form. Jede Geschichte wird klar und dramatisch erzählt, gewöhnlich aber mit den knappsten Worten. Manche sind auf fünf, sechs Verse zusammengedrängt, wo ein moderner Historiker und selbst ein späterer israelitischer Schriftsteller schier mehrere Kapitel brauchen würde (vgl. z. B. den Bericht von Absaloms Aufruhr). Durch das Fehlen störender Einzelheiten konzentriert sich die Aufmerksamkeit auf das Hauptthema. Wenn, wie z. B. in der Geschichte von der Werbung um Rebekka oder in einigen der Josephserzählungen, die Knappheit der Weitschweifigkeit weicht, so ist offensichtlich ein später entstandenes Bedürfnis auszubauen und auszuschmücken am Werke.

Diese wirksame Sparsamkeit wird auch bei der Einführung von Personen geübt. Stets sind es wenige, die handelnd auftreten, in dem Drama, das sich im Garten Eden abspielt, z. B. nur vier: Jehova, der Mann, das Weib und die Schlange. Die Aufmerksamkeit ist fortwährend auf die wichtigsten Personen gerichtet; Nebenpersonen treten nur auf, wenn sie die

Handlung weitertreiben sollen und werden kaum charakterisiert. Die Hauptpersonen erscheinen auch als die höchsten Verkörperungen ihrer wesentlichen Charakterzüge. Kain ist der trotzige Mörder, Noah und Abraham sind israelitische Musterbeispiele von Frömmigkeit und Gehorsam. Joseph ist der rechtschaffene, erfolgreiche Geschäftsmann, Pharao der typische orientalische Despot.

Die Schriftsteller des Alten Testaments wissen den Wert der Kontraste zu schätzen. Jehovas väterliche Vorsorge für den Mann und das Weib im Garten Eden bilden einen wirksamen Hintergrund für deren Ungehorsam und Verdammnis. Joseph, der eingekerkerte Sklave, von seinen Angehörigen verkauft, ist der Gegensatz zu dem Mann, der es bis zu Pharaos Stellvertreter gebracht hat.

Jede vollständige Volksüberlieferung ist in sich ein kleines Drama, in dem die Szenen schnell und logisch aufeinanderfolgen, was die literarische Analyse in hohem Maße vereinfacht. Das Drama von der Weltschöpfung besteht aus sieben Szenen, deren sechs die Tagewerke darstellen, während der siebente Tag die eindrucksvolle Ruhepause bildet. Auch der Bericht von Isaaks Brautwerbung enthält sieben klar erkennbare, logisch aufeinandergebaute Szenen: 1. Abraham erhält Nachrichten von den Familienereignissen bei seinem Bruder, dem Aramäer Nachor. 2. Die feierliche Anweisung an seinen Knecht und Vertrauensmann. 3. Die Reise des Knechts und seine Ankunft bei einem Brunnen in Aram-Naharaim. 4. Seine Begegnung und Unterhaltung mit Rebekka. 5. Seine Aufnahme in ihrem Haus. 6. Seine Rückkehr mit Rebekka. 7. Ihre Begegnung mit Isaak. Das hohe Alter dieser Erzählungsart ist durch das Deboralied (Richt. 5) erwiesen, das gleichfalls aus einer Aufeinanderfolge von Szenen oder Bildern besteht. Das gleiche literarische Gefüge ist in den ältesten babylonischen Epen erkennbar.

Poesie ist im allgemeinen die früheste literarische Ausdrucksform. Die Israeliten waren darin keine Ausnahme, was durch den sogenannten Segen Jakobs (Gen. 49) und das Deboralied und durch einige andere in den ersten sieben

Büchern des Alten Testaments verstreuten Lieder bezeugt ist. Die Art, wie sie in die Prosaerzählungen eingebaut werden, deutet darauf hin, daß sie im allgemeinen die ältere Vorlage bilden, aus der die Geschichtenerzähler und die Geschichtsschreiber ihre Stoffe zum größten Teil, wenn nicht ganz, schöpften. So ist z. B. das, was wir von den israelitischen Siegen über den Amoriterkönig Sichon wissen, augenscheinlich einem alten Gedicht entnommen, von dem in Numeri, Kap. 21, zusammenhanglose und schwer zu deutende Bruchstücke bewahrt sind.

In Verbindung mit einem dieser Zitate (Num. 21, 14) wird als Quelle „das Buch der Kriege Jehovas" genannt. Der Titel deutet den Inhalt dieser primitiven Sammlung von Nationalgesängen an, in der, wie anzunehmen ist, Israels im Namen Jehovas erfochtene Siege aufgezählt waren. An anderen Stellen (Josua 10, 12-14; 2. Samuel 1, 17-27) wird bei gelegentlichen Zitierungen eine ähnliche poetische Sammlung erwähnt, genannt „das Buch des Gerechten", d. h. wohl Israels. Die genannten Fragmente enthüllen die Mannigfaltigkeit und den Umfang von Israels altem Erbe an Gesängen und Balladen, das bei der Entstehung der Überlieferung in Prosa bereits vorlag. Bezeichnend ist es auch, daß in den ältesten Überlieferungen die Ansprachen der entscheidenden Personen in poetischer Form gebracht werden; so tragen z. B. in der Edensage die Worte, die der Mann an das erschaffene Weib richtet (Gen. 2, 23) sowie Jehovas Urteilsspruch (Gen. 3, 14 ff.) die klaren Merkmale des sog. Parallelismus und der rhythmischen Aufeinanderfolge der Akzente, die für die ganze semitische Poesie charakteristisch sind. Mehrere dieser poetischen Stücke (so Gen. 4, 6-7; 9, 25-27; 25, 23; 27, 27-29, 39-40; 49, 2-27) sind sicherlich alte Orakelsprüche, Vorgänger der späteren apokalyptischen Visionen. Die Erkenntnis, daß die poetische Form die ursprüngliche war, ist wichtig für deren Verständnis und Einschätzung. Vieles von ihrer elegischen und epischen Schönheit haben sie noch in ihrer schlichten Prosa bewahrt.

Im Gegensatz zur öfter vertretenen Meinung ist es wahr-

scheinlich, daß die meisten Erzählungen der ersten sieben Bücher des Alten Testaments ihrem Ursprung nach vor oder wenigstens in das Zeitalter der Lieder und Sagen (also etwa in die Zeit 1250-1050 v. Chr.) gehören. Sie scheinen schon in der Zeit ihrer Entstehung als mündliche Sagen ihre jetzige Gestalt angenommen zu haben. Zu dieser Schlußfolgerung kommen wir nicht nur durch Analogien mit außerisraelitischem Sagenstoff, sondern auf Grund der Betrachtung der biblischen Überlieferungen selbst. Wie ein Wasserzeichen tragen sie die Merkmale ihres Ursprungs.

In dieselbe Periode gehört die Verbindung gewisser ursprünglich selbständiger Überlieferungen zu einer Einheit; denn manche biblische Erzählung weist mehrere Themen auf und enthält nebeneinander verschiedenartige Elemente. Am besten zeigt sich dies vielleicht in der Geschichte vom Turm zu Babel. Sie behandelt die drei völlig heterogenen Fragen: Woher die Verschiedenheit der Sprachen und Völker? Wie entstand der riesige, augenscheinlich unvollständige Zyklopenbau, der so plötzlich in oder bei Babylon aus der Erde emporwuchs? Von wo kommt der Name Babylon her? Zwei verschiedene Traditionen scheinen hier miteinander verwoben zu sein: die eine erzählt vom Bau der Stadt Babylon zum Zwecke dadurch Ruhm zu gewinnen, die andere beschreibt die Errichtung des riesigen Turms. Die israelitische Literatur, ebenso wie andere primitive Literaturen, zeigt viele Beispiele für die natürliche Neigung, verschiedene Geschichten auf Grund gewisser Gemeinsamkeiten zu verbinden. Das einigende Band mag zuerst das Heiligtum gewesen sein, zu dessen Bereich sie gehörten; die Erzählungen von Abraham und Lot haben zum Mittelpunkt Hebron, und wurden dort ursprünglich gesammelt. Des öfteren vereinigte man sie auch, weil sie sich auf dieselben Personen beziehen, auf diese Weise wurden wohl die ursprünglichen Erzählungen von Abraham, Jakob, Joseph, Gideon, Jephtha und Simson zu Sagenkränzen verbunden.

Im Zeitalter der Lieder und Sagen kamen die wichtigsten Zyklen wahrscheinlich miteinander in Berührung und da-

durch wurde die Verwandtschaft zwischen Abraham, Lot, Isaak, Jakob und Joseph hergestellt. Als die verschiedenen israelitischen Stämme das gemeinsame Band des Blutes und des Glaubens zu erkennen und sich zu vereinigen begannen — ein Prozeß, der erst im Zeitalter Davids abgeschlossen war —, machte die Verschmelzung ihrer Einzelüberlieferungen zweifellos schnelle Fortschritte.

Die folgende Periode kann man als das schöpferische Zeitalter der poetischen Erzählungen bezeichnen. Sie beginnt mit der Errichtung des Königtums um 1050 und dauert bis etwa 750, als die Predigt des Amos und des Hosea eine neue Epoche im literarischen und religiösen Leben Israels eröffnete. Seine größte Leistung war die Sammlung und schriftliche Niederlegung des großen Schatzes an Erzählungen, die die historischen Erlebnisse und das Gedankengut des Volkes aufbewahrten. Es war eine bewegte Zeit und die wichtigste Aufgabe der Schriftsteller war, die Vorgänge, die sie aufmerksam verfolgten, festzuhalten. Gleichzeitig scheint die hebräische Schrift zum ersten Mal in Gebrauch gekommen zu sein. Pioniere, die sich ihre Heimat erkämpfen müssen, haben geringen literarischen Bedarf. Eine stabile Regierung, gewisse Fortschritte in der Zivilisation und erinnerungswürdige nationale Erlebnisse sind die unerläßlichen Vorboten der Literatur. Diese Bedingungen waren bei den Israeliten erstmalig nach der Errichtung des Königtums gegeben.

Die Tage Davids und Sauls waren mit langwierigen Kriegen erfüllt, die die ganze Energie des Volkes in Anspruch nahmen; außerdem war die Geschichte in jener Epoche im Werden begriffen. Erst Salomos friedliche Herrschaft schuf die Voraussetzungen für den Beginn einer selbständigen hebräischen Literatur. Der Chronist wurde zu einem wichtigen Hofbeamten, was die Führung von Staatsannalen voraussetzt. Aus ihnen werden später „Die Akten (Dibre) Salomos“ (1. Kön. 11, 41) und die „Chroniken (Dibre ha-Jamim) der Könige von Israel und Juda“ entstanden sein, die in den Büchern der Könige oft erwähnt werden.

Im Altertum werden die Vorgänge einer Zeit gewöhnlich

erst von den Geschichtsschreibern der nächsten aufgezeichnet. Solange Augenzeugen leben, empfindet man weniger das Bedürfnis nach geschriebener Geschichte. Die Tage nach der Teilung des Reichs (um 930), als seine Herrlichkeit nur noch eine verblassende Erinnerung war, gaben den Antrieb zur Aufzeichnung der Überlieferungen. So entstanden die Berichte von den Kriegen und der Familiengeschichte der ersten drei Könige, die den Büchern Samuel-Könige zugrunde liegen.

Ähnlich verhielt es sich mit den von denselben oder auch von späteren Schriftstellern gesammelten Überlieferungen über die vorangehenden Perioden bis zu den ältesten, bei denen eine Verbindung mit den Sagen über die Erschaffung der Welt und des Menschen den gegebenen Abschluß bildete. Zusammenfassend kann gesagt werden, daß in dem etwa um 950 beginnenden Zeitraum von ein bis zwei Jahrhunderten die mündlichen Überlieferungen über die frühere Zeit gesammelt und in Zyklen geordnet wurden.

Obwohl wir die persönlichen Namen der Autoren niemals erfahren werden, können die Eigentümlichkeiten und Absichten dieser Schriftsteller mit genügender Klarheit bestimmt werden. Sie waren Patrioten, die Sinn für die Geschichte ihres Volkes hatten, aber darüber hinaus waren sie rückwärtsschauende Propheten, die in der Vergangenheit Belehrung suchten, um mit ihrer Hilfe Leben und Denken der Gegenwart und Zukunft zu formen. Dies ergibt sich aus der Ungleichmäßigkeit der Erzählungen, wenn man sie rein vom Historischen aus betrachtet. Politische Vorgänge von großer nationaler Tragweite werden oft übergangen oder mit kurzen Bemerkungen abgetan, während die Opferung Isaaks oder die sündhaften Handlungen Davids und ihre Folgen mit großer Ausführlichkeit behandelt werden. So nebenher haben diese prophetischen Schriftsteller einen umfangreichen historischen Stoff übermittelt und darum wurden sie oft Geschichtsschreiber genannt, obwohl nur ein sekundärer Bestandteil ihres Werkes diesen Titel rechtfertigen kann. Vieles, was die volkstümliche Tradition sicherlich enthielt, verwarfen sie als für ihre Zwecke unverwendbar. Aus dem umfang-

reichen Vorrat der Volkserinnerungen wählten sie nur das aus, was ihrer Meinung nach der Verewigung wert war. Was aus ihren Händen hervorging, hatte meistens eine moralische Tendenz. Die Erzählung vom Garten Eden z. B. zeigt in höchst gedrängter Form das wesentliche der prophetischen Lehre und die Art der Verwertung des volkstümlichen Erzählungsstoffes für die Volksbelehrung.

In den ältesten Abschnitten der Bücher Josua und der Richter, die wahrscheinlich zuerst niedergeschrieben wurden, überwiegen noch die historischen Gesichtspunkte, während die religiösen von untergeordneter Bedeutung sind. Dagegen treten die Tendenzen der Propheten stärker hervor in denjenigen Überlieferungen, die in den vorangehenden Büchern, d. h. im Pentateuch, die früheren Perioden behandeln, aber später niedergeschrieben wurden: diese enthalten dementsprechend verhältnismäßig wenig historischen Stoff.

Um die Überlieferungen des Alten Testaments richtig zu verstehen, muß man vor allem im Auge behalten, daß sie nicht das Werk eines Verfassers sind. Durch viele Hirne hindurchgegangen, haben sie ihre heutige Gestalt allmählich angenommen. Die Geschlechter, die sie übermittelnd formten, haben mindestens ebenso viel beigetragen als das Zeitalter ihrer Entstehung. Ihren unvergänglichen religiösen Wert und ihre Autorität verdanken sie letzten Endes Israels begnadeten geistigen Führern, die ihnen das schriftliche Gewand gaben und sie ihren erhabenen Zwecken anpaßten. Von dieser Erkenntnis geleitet, wird eines der ersten Ziele der modernen Bibelforschung sein, die verschiedenen Zyklen von Erzählungen soweit als möglich so herauszuschälen, wie sie aus der Feder der Propheten und Priester erstmalig hervorgegangen waren.

## Form und Inhalt der vorliegenden Erzählungen.

Israels frühe Überlieferungen sind zum größten Teil in den ersten sieben Büchern des Alten Testaments enthalten.

Von diesen Büchern bestehen das Buch Leviticus ganz, das Buch Deuteronomium zum größten Teil, Exodus und Numeri ungefähr je zur Hälfte aus Gesetzen, religiösen Vorschriften und gewohnheitsrechtlichen Satzungen. Mit Ausnahme einiger Nationalgesänge, wie z. B. Gen. 49 und Deuteronomium 32 und 33, ist das ganze übrige Material, das von Genesis bis Richter reicht, Erzählungen, von denen die meisten sicherlich einmal mündlichen Überlieferungsstoff bildeten.

Für ihre Anordnung ist im allgemeinen die Zeitfolge der behandelten Ereignisse maßgebend. Leviticus und Deuteronomium stehen abseits; aber die Bücher Genesis, Exodus, Numeri, Josua und Richter stellen, jedes für sich, eine eigene Epoche in der Entwicklung des israelitischen Volkes dar und bilden zusammen eine leidlich vollständige, zusammenhängende Chronik.

Das Buch Genesis kann als eine Einführung zum Alten Testament dienen und wurde mit Recht das „Buch vom Anfang" genannt. Es enthält vier Gruppen von Erzählungen:

1. Kap. 1-11, 9: Die Urgeschichte der Menschheit, die die folgenden Erzählungen einleitet und ursprünglich in ihrem Kern wohl den alten Traditionen der semitischen Ahnen Israels entnommen sind. Kapitel 1 und 2 enthalten zwei Varianten der Schöpfungsgeschichte, Kapitel 4 und 5 zwei verschiedene Ahnentafeln aus der Zeit vor der Sintflut, 6-9 zwei Varianten der Sintflutgeschichte.

2. Kap. 11, 10 bis 25, 20: Erzählungen, in welchen Abraham (Abram) als Hauptperson auftritt. Im Mittelpunkt stehen hier Stoffe, die die Israeliten als solche am meisten interessieren. Wiederum erscheint die Einheitlichkeit mehr nachträglich hineingetragen zu sein, als vom Hause aus in den Erzählungen zu liegen. Manche Ungereimtheiten sind zu erkennen: im 20. Kapitel wird z. B. Sara als junges, begehrenswertes Weib dargestellt, aber in 18, 11 erscheint sie bereits „alt und vorgerückt an Jahren"; die Kapitel 16 und 21 geben zwei abweichende Berichte über die Verstoßung Hagars.

In einem dieser Zyklen sind Abraham und Lot die Haupt-

figuren und der Südosten von Kanaan bildet den geographischen Hintergrund; in anderen sind es Abraham und Ismael, Abraham und Abimelech, und das Szenarium ist das Land im Süden Palästinas; wieder in einem anderen stehen Abraham und Isaak im Mittelpunkt. Es scheint, daß Hebron das gemeinsame älteste Heiligtum war, zu dem die Moabiter, Ammoniter, Ismaeliten und Hagariter ebenso wallfahrteten wie die Kanaaniter, und an dem sich die Überlieferungen ihrer Stämme sammelten. Zusammen mit dem Boden und der Kultur Kanaans wurden auch diese an die heiligen Stätten gebundenen Traditionen von den Israeliten übernommen.

3. Kap. 25, 21 bis 36, 43 und Kap. 38: Die Geschichten um Jakob-Israel. Die Überlieferungen um Isaak sind gering an Zahl; die zwei wichtigeren sind nichts als Varianten der entsprechenden um Abraham, die anderen schließen sich eng an die Erzählungen um Abraham und Jakob an. Folgende Hauptmotive, die für die Abrahamsagen charakteristisch sind, wiederholen sich im Isaak-Zyklus: die durch Hunger bedingte Auswanderung; die lange Zeit kinderloser Ehe; die Bedrohung der Frau in der Fremde; die Bevorzugung des jüngeren Sohnes; die Herkunft der Schwiegertochter aus der Urheimat des Patriarchen. Isaaks Charakter ist nur undeutlich umrissen. Die ihn betreffenden Geschichten sind in Beerscheba lokalisiert, dem südlichen Heiligtum des Nomadenstammes, dessen Heros oder Gott er gewesen sein dürfte. Die wenigen Traditionen um Isaak sind eigentlich weiter nichts als ein Bindeglied zwischen den Abraham- und den Jakobgeschichten.

Die letzteren, die Jakob zur Hauptfigur haben, wurden sehr eng zusammengeschweißt, aber an einigen Lötstellen erkennt man noch heute, daß hier ältere Zyklen vereinigt wurden. Den umfangreichsten Sagenkranz bilden die Geschichten um Jakob-Esau; mitten hinein wurde der Jakob-Labanzyklus geschoben. Beide Zyklen wurden durch eine dritte Sammlung von Überlieferungen aus dem Umkreis der Heiligtümer von Bethel, Penuel und Machanajim bereichert, an welch allen man Jakob als Heros verehrte. Der vierte end-

lich umfaßt Traditionen einiger Stämme, die ihre Abstammung von Jakob-Israel herleiten. Ihr Zusammenhang mit dem übrigen Erzählungsstoff ist ganz lose. In der Erzählung über Juda und Tamar (Gen. 38) z. B. wird Jakob gar nicht erwähnt: es scheint hier ein in sich geschlossener Überlieferungsstoff vorzuliegen. Nach Inhalt und Zusammenhang gehört diese Erzählung wie einige andere eher zum Richterbuch, wo sie sich an die Stammesberichte im ersten Kapitel dieses Buches gut anschließen würden.

4. Kap. 37 und 39-50: Hauptperson ist Joseph. Im ganzen sind die Erzählungen viel einheitlicher als die übrigen Teile des Buches. In jedem Abschnitt setzt die Erzählung alles Vorhergehende voraus. Atmosphäre und Anlage der ganzen Geschichte sind ägyptisch; die Geschichte von Josephs Versuchung enthält Bestandteile des alten ägyptischen Märchens von den „Zwei Brüdern"; andere individuell gefärbte Erzählungen mögen durch ägyptische oder frühsemitische Vorbilder angeregt worden sein, doch die Tendenz und die Schilderung von Josephs Charakter sind israelitisch.

Das Buch Exodus bringt einen neuen Erzählungstypus hinein. Anstelle der Stammesüberlieferungen, die den Charakter von persönlichen Biographien und Familienchroniken tragen, werden die Erlebnisse einer beginnenden Nation verzeichnet. Zwar steht im Mittelpunkt ein Individuum, Moses, als der Repräsentant seiner Epoche, aber von nun an ist es das sich entfaltende Leben des israelitischen Volkes, das den verschiedenen Erzählungen Einheit verleiht. Die Berichte werden zusammenhängender und die Überlieferungen gleichartiger. Auch entspringen sie zum größten Teil dem Boden der eigenen Gemeinschaft und gehen weniger auf fremden Einfluß zurück. Doppelfassungen für dieselben Vorgänge kommen häufig vor. Von den wichtigsten Ereignissen finden sich gewöhnlich sogar drei Berichte, die im allgemeinen übereinstimmen, in Einzelheiten aber voneinander abweichen.

Exodus besteht aus acht Teilen: 1. Die Knechtung der Israeliten in Ägypten und das Erscheinen des Befreiers Moses (1-7, 7). — 2. Die Plagen und Wunder (7, 8-12, 36).

— 3. Der Auszug (12, 37-15, 21). — 4. Der Weg vom Roten Meer zum Sinai (15, 22-18). — 5. Die Bundesschließung und die Gesetzgebung am Sinai (19-24). — 6. Die Anweisungen für den Bau der Stiftshütte und die Priesterweihe (25-31). — 7. Der Abfall des Volkes und die Erneuerung der Gesetzestafeln (32-34). — 8. Die Errichtung der Stiftshütte und der sichtbare Einzug von Gottes Herrlichkeit (35-40).

Die erste Hälfte des Buches füllt geschichtlicher Stoff aus; in der zweiten überwiegen Gesetze und Beschreibung religiöser Einrichtungen, für die der historische Bericht nur den Hintergrund bildet. Die Übergänge sind oft unvermittelt; zwischen den einzelnen Gruppen von Überlieferungen besteht wenig Zusammenhang, besonders im zweiten Teil. Manche Abschnitte verraten die Ansichten der Propheten, andere entsprechen den Tendenzen der Priester und Gesetzeslehrer.

Die Erzählung von der Offenbarung am Sinai (Ex. 19-20) gibt den Anlaß für die große, in den Büchern Exodus, Leviticus und Numeri enthaltene Gesetzessammlung. Das Buch Leviticus enthält kein erzählendes Material. Numeri aber ist ebenso wie Exodus ein Gemisch von Gesetzen und Überlieferungen. Die Gesetze und Anordnungen in Numeri 1-10, 10 setzen die Gesetzesmaterie aus Exodus 35-40 und Leviticus organisch fort. Der übrige Inhalt des Buches ergibt sich unmittelbar aus Jehovas Versprechen, sein Volk in der Wüste zu führen (Exodus 33).

In seiner jetzigen Anordnung zerfällt das Buch Numeri in folgende Teile: 1. Die Volkszählung, die Lageranordnung, ferner Verkündung gewisser Gesetze und Verordnungen, die noch vom Sinai her stammen (1-10, 10). — 2. Vorgänge und gesetzliche Maßnahmen, die im Zusammenhang mit dem Aufenthalt in Kadesch und der nahen Wüste stehen (10, 11-20, 13). — 3. Vorgänge auf dem Marsch von Kadesch und bei der Eroberung des Ostjordanlandes, die Bestimmung Josuas als Mosis Nachfolger (20, 14-27; 22). — 4. Gesetze und Verordnungen, die in den Gefilden Moab verkündet wurden (28-36). Die Anordnung ist demnach vornehmlich geographisch: Vorgänge und Einrichtungen, die die Über-

lieferung mit den gleichen Ortschaften in Zusammenhang bringt, sind miteinander nur lose verbunden.

Die Gesetze in Numeri bilden eine Gruppe für sich. Die Überlieferungen spiegeln verschiedene Absichten und Gesichtspunkte wieder. Von den wichtigsten Ereignissen, wie der Entsendung der Kundschafter nach Kanaan oder vom Schlagen mit dem Stab gegen den Fels von Meriba sind je drei verschiedene Berichte zu erkennen. Das Buch soll eine Zeitdauer von etwa vierzig Jahren umfassen (vgl. Num. 1, 1; 10, 11; 33, 38), für diese traditionelle Dauer der Wanderung finden sich aber nur geringe Anhaltspunkte. Der Zusammenhang zwischen den Erzählungen ist kein enger; das Buch bildet eher eine Sammlung einzelner Szenen.

Die unmittelbare Fortsetzung der Ankündigung von Mosis Tod und von Josuas Bestellung als dessen Nachfolger (Num. 27, 12-23) ist der Bericht vom Tode des großen Führers im Deuteronomium (34). Der Schlußabschnitt von Mosis Leben bildet den Rahmen für ein umfangreiches Gesetzbuch (Num. 28-36 und Deuter. 5-26; 28). Es wird von zwei gedrängten Übersichten eingeleitet, die Moses in den Mund gelegt sind: die eine (Kap. 1, 6-3, 29) umfaßt die Wanderung der Israeliten vom Horeb bis zu den Gefilden Moabs, die zweite (9, 8-10, 11) den Abfall am Sinai und die unmittelbar darauf folgenden Ereignisse (in Anlehnung an Exod. 32-34). Sie wiederholen einfach die Tatsachen, die bereits in den prophetischen Erzählungen von Exodus und Numeri berichtet sind; manchmal werden ganze Verse Wort für Wort zitiert. Diese Zusammenfassungen der Wüstengeschichten bringen stofflich nichts Neues, aber sie sind außerordentlich wertvoll zur Bestimmung der ursprünglichen Reihenfolge der Ereignisse.

Obwohl das Buch Josua im jüdischen Kanon nicht unter „das Gesetz" fällt, sondern am Anfang der zweiten Sammlung „der Propheten" steht, bildet es doch eine Fortsetzung der vorhergehenden Bücher, deren Themen hier alle wieder erscheinen.

Ursprünglich bildete dieses Buch wahrscheinlich einen Ab-

schnitt jenes umfangreichen Geschichtswerkes, das mit der Erschaffung der Welt begann und mit der Eroberung Jerusalems durch die Babylonier endete (Gen. — 2. Kön.). Wahrscheinlich wurde es unter die „Propheten" aufgenommen, weil es mit wenigen Ausnahmen (z. B. 20, 3-6) keine Gesetze enthält, vor allem aber, weil die Juden, die später die verschiedenen Sammlungen zusammenstellten, es nicht, wie die fünf ersten Bücher, Moses zuschrieben. Den Stoff bildet die Eroberung Kanaans durch die Israeliten und deren Festsetzung im Lande, sein Name ist gleich vielen historischen Büchern der Name der Hauptfigur und des Repräsentanten der Epoche, von der es berichtet.

Seine Gliederung ist teils chronologisch, teils geht sie aus dem Stoff hervor. Es umfaßt: 1. Überlieferungen von der Eroberung (Kap. 1-12). — 2. Berichte von der Verteilung des Landes (13-22). — 3. Josuas Abschiedsreden (23; 24). In jeder Hinsicht zeigt es Spuren einer sorgfältigen Redaktion. Es beginnt mit einer allgemeinen Einleitung (Kap. 1) und enthält mehrere Gesamtübersichten (z. B. 12), die wohl dem Redakteur des Buches zuzuschreiben sind.

Der erste Teil verzeichnet die Erfolge der Israeliten vom Einbruch aus dem Ostjordanland bis zur Gewinnung der Herrschaft über Kanaan. Es schließt mit einer langen ausführlichen Liste der besiegten Könige. Die bedeutsame Feststellung des Richterbuches, Kap. 1, daß die meisten Städte Kanaans im Besitz der Kanaaniter verblieben waren, steht zu diesem beschönigenden Abschnitt des Buches Josua in klarem Widerspruch.

Der zweite Teil beschreibt die Gebiete, die den verschiedenen Stämmen zugewiesen und von ihnen besetzt wurden. Manche Stellen (z. B. 13, 1-13) vermerken zwar, daß nicht das ganze Land Kanaan erobert war, im übrigen erweckt es den Eindruck, als ob das ganze Land im Besitze der Israeliten gewesen wäre und die gerechte Landverteilung nunmehr das einzige zu lösende Problem.

Die Anfangsworte des Richterbuches: „Nach dem Tode Josuas . . ." lassen die Vermutung aufkommen, daß das Buch

eine unmittelbare Fortsetzung des Josua-Buches wäre; aber sein Inhalt zeigt, daß viele von den in ihm verzeichneten Ereignisse in die gleiche Epoche wie die des Josua-Buches fallen. Im ersten Kapitel ist z. B. ein kurzer, recht primitiver Bericht von dem Einbruch der verschiedenen Stämme in Kanaan zu finden. Mehrere Verse sind mit den entsprechenden Berichten in Josua identisch (z. B. Richter, 1, 20 b; 10 b-15 und Josua 15, 14-19; Richter 1, 21 und Josua 15, 63). Der Rest des Buches ist den Kämpfen gewidmet, durch welche die Stämme sich ihre Gebiete sicherten. Oft finden sich zwei parallele Berichte über dieselben Ereignisse. Die einzelnen Erzählungen sind ganz lose in einen chronologischen Rahmen eingesetzt und bei Prüfung desselben gewinnt man den Eindruck, daß ein zeitlicher Zusammenhang und eine innere Verbindung unter den Geschichten kaum besteht. Es sind eher Blitzlichtbilder von den wichtigsten Personen und Ereignissen jener bewegten Zeit, als die Israeliten nicht nur um ihre Heimat rangen, sondern auch wertvolle, zur Volkswerdung unerläßliche Erfahrungen sammelten. Spätere Geschlechter nannten die Volksführer Richter und dementsprechend bekam das Buch seinen Namen. „Das Zeitalter der Eroberung und Niederlassung“ wäre ein passenderer Titel.

Das Richterbuch besteht aus drei ungleichen Teilen: 1. Einem kurzen Bericht von den Eroberungen und den Siedlungsgebieten der Stämme (1-2, 6). — 2. Einzelgeschichten über die Befreier und über die allmähliche Niederlassung und Konsolidierung der Stämme (2, 6-16, 31). — 3. Einem Anhang, der von den Wanderungen der Daniter berichtet, von der Errichtung ihres Heiligtums, von dem Verbrechen der Einwohner von Gibea und seiner Sühne (17-21). Das Buch verrät eine sorgfältige Redaktion; der chronologische Rahmen, von dem oben die Rede war, macht dieses Buch mehr als alle anderen biblischen Bücher zu einem geschlossenen Ganzen.

Es ist nicht schwer, aus dem Charakter und dem Inhalt des Richterbuches Schlüsse über den Ursprung der einzelnen

Erzählungen zu ziehen. Sie entstanden ursprünglich innerhalb einzelner Sippen oder Stämme. Einige von ihnen genossen in gewissen Zentren des Volkslebens besonderes Ansehen. Ehud war der Ortsheld von Gilgal, von Debora und Barak erzählte man im Stamme Issaschar; die Gideon- und Abimelechgeschichten waren in Ophra und Sichem zu Hause, die über Jephtha in Mizpa im Gilead. Die Art der Simsonerzählungen zeigt, daß sie innerhalb eines urwüchsigen Stammes im Südwesten Kanaans entstanden sind. Die spätere Verschmelzung aller dieser Stämme zu einem Volk verlieh diesen volkstümlichen, aus frühhistorischer Zeit stammenden Geschichten eine allgemeine Geltung. Spätere Bearbeiter benutzten die Erzählungen, um in sie Gedanken und Zustände ihrer Zeit hineinzubringen, aber meistens ließen sie die ursprünglichen Erzählungen in der vorgefundenen Form unverändert bestehen.

Der Anhang (Kap. 17-21) handelt im Gegensatz zu den vorangehenden Teilen nicht von politischen, sondern von religiösen und sozialen Dingen. In den aufschlußreichen Kapiteln 17-18 wird von einem jungen Leviten erzählt, der Priester im privaten Heiligtum eines Ephraimiten und später Vorsteher des Heiligtums von Dan wurde. Kapitel 19-21 berichten über den Lustmord in Gibea und über den Feldzug, den die Stämme Israels zur Bestrafung der Schuldigen Binjaminiten unternahmen.

---

Diese allgemeine Übersicht hat nebenbei einige von den vielen und komplizierten Tatbeständen enthüllt, die bei der Aufstellung einer brauchbaren Hypothese für die Geschichte und die Wechselbeziehungen der alttestamentlichen Erzählungen zu beachten sind. Es ist offenbar, daß die ersten sieben Bücher des Alten Testaments wie die meisten anderen biblischen und überhaupt orientalischen Schriften das Ergebnis kompilatorischer Arbeit sind, d. h. die einzelnen Teile wurden älteren Quellen entnommen, sei es mündlichen oder schriftlichen, und in ihrer gegenwärtigen Anordnung zu

einer Einheit zusammengefügt. Das Vorhandensein zahlreicher Varianten derselben Geschichten, von denen manche miteinander wörtlich übereinstimmen, während andere in Sprache, Stil, Darstellungsweise und Ausgangspunkt sich sehr stark unterscheiden, beweisen, daß viele Schriftsteller oder gar Schriftstellergruppen oder -Schulen diese mündlichen Varianten in literarische Form gekleidet haben. Unterzieht man sie einer sorgfältigen Prüfung, so ergibt sich, daß gewisse Erzählungen oder Bestandteile von Erzählungen die gleichen sprachlichen, stilistischen, theologischen Merkmale aufweisen und dasselbe historische Milieu widerspiegeln. Sie bilden einen zusammenhängenden Bericht, der als ein literarisches Ganzes sich aus der Mosaik der ineinanderlaufenden Überlieferungsschichten heraushebt. Daneben bilden andere Erzählungen, oder Bruchstücke derselben, andere Überlieferungsketten, die der ersten parallel laufen, mit ihr zwar verwoben sind, aber sich durch klar erkennbare Merkmale von den angegliederten Erzählungsstücken unterscheiden. Diese fortlaufenden, aus der Mosaik des biblischen Textes herauszuschälenden Erzählungszyklen werden gewöhnlich als die biblischen Quellen bezeichnet.

Wie wohl bekannt, ist die erste Tatsache, die beim sorgfältigen Bibelstudium auffällt, die, daß in manchen Abteilungen das Wort Elohim zur Bezeichnung der Gottheit dient und in anderen hingegen nur Jehova (Jahwe). Es zeigt sich ferner, daß die Berichte, die sich durch den Gebrauch eines der beiden Gottesnamen voneinander unterscheiden, im wesentlichen auch einige andere Synonyma konsequent gebrauchen. So wird z. B. in den Erzählungen, oder, wie wir es präziser bezeichnen wollen, in der Quelle, die als Gottesnamen Elohim gebraucht, der dritte Erzvater Jakob genannt, der Offenbarungsberg — Horeb, die Bevölkerung Kanaans — Amoriter, die Wüstenbewohner — Midianiter. Für die „Jahwe"-Quelle ist ein anderer Sprachgebrauch charakteristisch: Der Erzvater heißt dort Israel, der Berg — Sinai, die Landbevölkerung — Kanaaniter und die Nomaden des Südens — Ismaeliten.

Neben dem Wortschatz im engeren Sinne hat man eine große Anzahl von Ausdrücken und stilistischen Eigentümlichkeiten entdeckt, die für jede der beiden Quellen charakteristisch sind. Diese literarischen Wasserzeichen müssen selbstredend nur als äußere Merkmale tieferliegender Unterschiede verstanden und gewertet werden.

Seit wenigstens vier Jahrhunderten suchen Forscher den umfangreichen und komplizierten Stoff der biblischen Überlieferung wissenschaftlich zu erläutern. Viele Hypothesen wurden aufgestellt, um den Werdegang dieses literarischen Dokuments zu erklären und eine nach der anderen sind sie nach Maßgabe weiterer Einsichten abgeändert worden. Allmählich haben sich aber gewisse Ergebnisse herausgebildet, die heutzutage — wenigstens in ihren Grundzügen — von der Bibelforschung allgemein anerkannt sind.

Das erste Ergebnis ist, daß der Kristallisierungsprozeß der alttestamentlichen Überlieferungen bis zu ihrer heutigen literarischen Form ein stufenweiser, fortschreitender war und daß die verschiedenen Sammlungen gleichartiger Erzählungen das Werk von vier verschiedenen Schriftstellergruppen oder -Schulen war, die zu verschiedenen Zeiten gewirkt haben. Das zweite ist, daß die jetzige Anordnung des Erzählungsstoffes zunächst das Resultat einer Verschmelzung von Auszügen aus zwei großen erzählenden Werken, einem jahwistischen, im Südreich (Juda) entstandenen, in der Bibelwissenschaft gewöhnlich als J bezeichneten, und einem elohistischen, das im Nordreich (Ephraim) seinen Ursprung hatte und als E bezeichnet wird. Diese zwei der ältesten Prophetenzeit entstammenden Quellen wurden nach ihrer Verbindung zum jahwistisch-elohistischen Geschichtswerk zunächst mit einer spätprophetischen, nach ihrem Standard-Werk auch deuteronomistisch bezeichneten Quelle (D) und in noch späterer Zeit mit der sogenannten Priesterquelle oder Priesterkodex (P) verwoben. Das dritte, daß diese zusammengesetzten Erzählungen zu verschiedenen Zeiten durch nachträgliche Zusätze (Interpolationen) und ausgleichende („harmonisierende“) redaktionelle

Glossen ergänzt wurde. Somit ist die literarische Geschichte der Bibel ebenso lang, reichhaltig und kompliziert wie die ihres Bestehens als mündliche Überlieferung.

---

SIMON BERNFELD

# Das prophetische Schrifttum

Derjenige Teil der altisraelitischen Literatur, der dem ganzen biblischen Schrifttum, ja der gesamten Geisteskultur Israels ihren eigenartigen, einmaligen, für alle künftigen Geschicke des Volkes richtunggebenden Charakter verlieh, ist zweifellos der mittlere, der die Schriften der Propheten umfaßt.

In einem Zeitraum von über drei Jahrhunderten, in einer Periode staatlicher und religiöser Umwälzungen entstanden, gewähren die prophetischen Bücher einen tiefen Einblick in den Werdegang desjenigen geistigen Phänomens, das etwa um die Wende des 4. vorchristlichen Jahrhunderts als Judentum in Erscheinung tritt.

An Hand der chronologisch nach den drei Hauptepochen geordneten prophetischen Schriften sollen im folgenden die wichtigsten Etappen auf dem Wege der Entwicklung des israelitischen Prophetentums geschildert werden.

## Die vorexilischen Propheten.

Die prophetischen Bücher sind in der biblischen Sammlung nur zum Teil nach ihrer chronologischen Reihenfolge zusammengestellt worden. Der älteste Prophet, von dem uns Reden in literarischer Form erhalten geblieben sind, war nicht Jesaja, sondern 'Amos. Indes wurde aber bei der An-

reihung auf den äußeren Umfang der gesammelten Reden Rücksicht genommen. Es kamen zuerst die drei großen Propheten: Jesaja, Jeremija und Ezechiel, von denen die Reden eines jeden zu je einem Buche vereinigt worden sind; dann folgten die zwölf „kleineren“ Propheten, die zusammen ein Buch bilden.

Was die äußere Form der prophetischen Bücher betrifft, so präsentieren sie sich als Sammlungen von Reden, die die Propheten an das Volk zu verschiedenen Zeiten gehalten haben. Die Prophetie war eine eigenartige und überaus segensreiche Erscheinung in der israelitischen Nation. Man darf wohl sagen, daß Israel nur durch die Prophetie eine universelle Bedeutung in der Kulturgeschichte der Menschheit erlangt hat. In den älteren Zeiten waren die Propheten eigentlich nur „Seher“, die innerhalb eines kleinen Kreises geweissagt, das heißt auf Befragen dem Volke und auch dem Einzelnen die Zukunft gedeutet haben. In diesem Stadium erhoben sie sich nicht immer über die Bedeutung ähnlicher Wahrsager in der heidnischen Welt. Zu der Höhe seiner universellen Bedeutung ist das israelitische Prophetentum erst dann gelangt, als es in der Folge der Träger aller ethischen Bestrebungen geworden, die auf die Idealisierung der mosaischen Religion hinausgingen. Die Propheten sind die wahren Fortbildner des Judentums gewesen, und fast möchte man sagen, daß dies erst durch sie zu einer lebensvollen Idee wurde, die aus dem Umkreise des israelitischen Volkes heraustrat, um auf die Kulturentwicklung des ganzen Menschengeschlechts mächtig einzuwirken.

Dies ist wesentlich die Bedeutung der späteren Propheten Israels. Indessen ist man bei dieser Auffassung manchem Mißverständnis und Irrtum ausgesetzt. Es muß betont werden, daß schon die Thora viele Keime zu einer prophetischen, also idealistischen Anschauung des menschlichen Daseins und zu einer über die Stammesgrenzen hinausgehenden Menschenliebe enthält. Vor allem erblicken wir hier das Bestreben, den menschlichen Egoismus durch den Altruismus, durch die Lehre von der Nächstenliebe zu besiegen,

wenn sich auch die Menschenliebe zunächst auf die Volksgenossen beschränken sollte. Die mosaische Lehre enthält unzählige Vorschriften, die, wie man heutzutage sagen würde, sozialpolitischer Natur sind; so die Sabbatruhe, die sogar dem Vieh zugute kommen sollte. Außerdem finden wir zahlreiche Vorschriften zur Verhütung der Verelendung des Volkes, die eine Fülle von Anregungen enthalten, denen man auch in der Gegenwart nachgehen könnte.

Es läßt sich aber nicht in Abrede stellen, daß im israelitischen Volke zu jeder Zeit die Neigung vorhanden gewesen ist, die mosaische Lehre nur in ihren Äußerlichkeiten, in der Werkheiligkeit, zu respektieren. Dies war auch natürlich. Nach einer starken Reaktion zugunsten des menschlichen Egoismus trat wiederum der sittliche Enthusiasmus auf, und zwar durch das Prophetentum in einer Form, die uns ebenso sittlich erhaben, wie poetisch entzückend erscheint. Die Propheten waren gleichzeitig die Vertreter der sittlichen Vollkommenheit wie die Schöpfer des poetischen Schrifttums in Israel. Sie waren das mahnende Gewissen in der Volksseele, die Pfleger der Ideale, die Anwälte der Armen und Enterbten, die Verteidiger der Schwachen und Bedrängten, die Stützen der sittlichen Weltordnung, die mutvollen Sittenprediger auch vor dem Throne und in den Palästen der Mächtigen, die ewig Unzufriedenen, die alles Niedrige, Gemeine und Schlechte haßten und in flammender Rede bekämpften. Sieht man sich aber diese Männer an, die für die höchsten sittlichen Güter mit seltenem Mut und mit großer Unerschrockenheit eintraten, so finden wir in der Regel, daß sie selbst ohne materielle Macht waren und in rührender Hilflosigkeit dastanden. Ihre Macht bestand einzig und allein in der Kraft ihres sittlichen Bewußtseins und in dem von flammender Begeisterung getragenen prophetischen Wort.

Demnach sind die Reden der Propheten nicht nur für die Sittenlehre aller Kulturmenschen von Bedeutung; sie sind gleichzeitig die wertvollsten Perlen der hebräischen Poesie. Sie sind, um sie mit einem in der biblischen Ausdrucksweise

üblichen Bilde zu bezeichnen, „goldene Äpfel, in silbernen Schalen“, herrliche Früchte in einem nicht minder herrlichen Gefäß!

---

Die Wirksamkeit der Propheten, vornehmlich in Nordpalästina, begann mit Samuel, also gegen Ende der Richterzeit. Indessen ist uns nur von der politischen Tätigkeit dieses Propheten berichtet worden, keineswegs aber von seinen Reden an das Volk, die im Sinne der späteren prophetischen Reden wohl nicht existiert haben. Von Nathan, dem „Hofpropheten“ des Königs David, ist uns eine schöne Parabel überliefert worden. Er hatte den Mut, dem mächtigen König, der damals auf der Höhe seines Ansehens und seiner Macht stand, seine häßliche Tat an Urija, den er in den Tod geschickt, und an dessen schönem Weibe Bath-Scheba, das er zuvor verführt und nach dem Tode ihres Mannes geehelicht hatte, die Parabel von dem reichen Mann, der seinem armen Bruder das einzige Lamm geraubt, vorzuhalten. Sonst ist uns auch von diesem Propheten ebensowenig irgendwelche prophetische Rede bekannt wie von Elija und Elischa, die beide auf die politische Entwicklung des Nordreiches mächtig eingewirkt haben.

Die Prophetie in dem eigentlichen Sinne beginnt mit dem Auftreten des Südpalästinensers ’Amos, eines Hirten aus der Stadt Thekoa (in Judäa), dessen Wirksamkeit jedoch ursprünglich im Nordreich begann. Er war ein jüngerer Zeitgenosse des Königs Jerobeam II. und lebte somit gegen Ende des neunten vorchristlichen Jahrhunderts. ’Amos hat das Nordreich in seinem politischen Glanz, aber auch in seinem sittlichen Verfall gesehen. Der für Gerechtigkeit und Sitteneinfachheit begeisterte Landmann zeigte sich über die in Samaria, der Hauptstadt des Nordreiches, herrschende Sittenverderbnis und Zuchtlosigkeit empört. Er fühlte in sich den inneren Drang, seinen Zeitgenossen einen treuen Spiegel ihrer Untaten und ihrer Schlechtigkeiten vorzuhalten. Der Prophet tat dies in einer poetischen, originellen und bilderreichen

Sprache, die zugleich anziehend und ergreifend wirkte. So sprach er zu seinen Zeitgenossen:

Höret das Wort, ihr Söhne Israel,
Das Gott über euch gesprochen hat, —
Über diese ganze Familie,
Die ich aus Ägypten geführt habe:
Nur euch habe ich erkannt
Von allen Geschlechtern des Erdbodens;
Darum will ich ahnden an euch
Alle eure Missetaten.

Wenn in der Stadt die Posaune erschallt,
Soll das Volk nicht erschrecken?
Oder geschieht Unheil in der Stadt,
Und es ist nicht von Gott ausgegangen?
Denn nichts tut Gott, der Herr,
Ohne seinen Ratschluß seinen Dienern,
Den Propheten, verkündet zu haben.
(Kap. 3, 1-2, 6-7)

Der Prophet will mit diesen Gleichnissen sagen, daß jede Erscheinung auf Erden ihre Ursache in der göttlichen Weltordnung hat, und daß jede Tat wieder ihre Folgen haben muß. Die Zuchtlosigkeit, in die das Volk verfallen war, wird notwendig zu seinem Untergange führen; Gott aber habe dieses zuvor den Propheten verkündet, damit diese ihre warnenden Stimmen gegen das überhandnehmende Laster erheben, und Sache des Volkes sei es, auf die warnende Stimme zu hören.

Der Prophet 'Amos war der erste, der sich gegen die Werkheiligkeit mit Entschiedenheit aussprach, der in der unverhältnismäßigen Bevorzugung des Opferkultus eine allmähliche Vergröberung der mosaischen Lehre erblickte. Er sprach sich dahin aus:

Ich hasse, verwerfe eure Festopfer
Und mag nicht riechen eure Feieropfer.
Die Ganz- und Speiseopfer,
Die ihr mir bringt — mag ich nicht . . .
Schaffet fort von mir eurer Lieder Gesumme,
Das Gespiele deines Psalters höre ich nicht. —
Lieber fließe wie das Wasser das Recht
Und die Gerechtigkeit wie ein gewaltiger Bach.
(Kap. 5, 21)

Die Reden, die 'Amos in Beth-El, dem Sitz des Nationalheiligtums von Nordpalästina, gegen Verschwendung, Armenbedrückung, Üppigkeit und Zuchtlosigkeit hielt, ärgerten die herrschenden Klassen nicht wenig. Amazja, der Hohepriester von Beth-El, ließ dem König Jerobeam II. sagen, daß 'Amos das Volk gegen die Herrscher und gegen die Gesellschaftsstützen aufwiegele. Der König, der im übrigen nicht ganz so schlecht gewesen zu sein scheint, wird wohl diesen Beweis der übereifrigen Loyalität von seiten Amazja's mit Nichtbeachtung beantwortet haben. Hierauf ließ der Hohepriester den Propheten aus eigener Machtvollkommenheit verwarnen: „Fliehe in das Land Judäa, verzehre dort dein Brot und weissage dort; aber zu Beth-El sollst du fürder nicht weissagen, denn das ist ein Königsheiligtum und eine königliche Residenz." 'Amos wies es bescheiden zurück, als Prophet bezeichnet zu werden; er sei bloß ein einfacher Hirte und Landwirt.

---

Ein jüngerer Zeitgenosse des Propheten 'Amos war Hose'a (Hoschea), dessen Hauptwirksamkeit als Prophet sich ebenfalls auf das Nordreich, auf Ephraim, konzentrierte. Hose'a liebte es, in Gleichnissen zu sprechen, seine Gedanken durch aus dem Leben genommene Beispiele zu demonstrieren, wobei freilich manches nicht nach unserem Geschmack ist. Auch dieser Prophet tadelte das Volk, das in dem Darbringen von Opfern den sittlichen Anforderungen Genüge getan zu haben glaubte. Insbesondere geißelte er in scharfer Satire das Gebaren der Priester, die „die Sündopfer des Volkes verzehren und deshalb auf dessen Sünden ihre Hoffnungen setzen". „Denn Treue verlange ich und nicht Schlachtopfer, Gotteserkenntnis ist besser als Brandopfer." Der schärfste Tadel des Propheten ist gegen das Reich Ephraim gerichtet, das wie „eine törichte Taube" allen Verführern folgte und sich namentlich in alle möglichen und unmöglichen Bündnisse einließ. Hose'a war der erste Prophet, der nicht nur die innere Verderbnis des Volkes, sondern auch die verkehrte auswärtige Politik des Reiches, insbesondere die Bündnis-

politik mit Ägypten geißelte. Er liebte es auch, häufig auf bekannte Ereignisse aus der israelitischen Geschichte anzuspielen. So oft wie in der Rede des Propheten Hose'a wird bei keinem anderen die israelitische Vergangenheit erwähnt. Nicht nur solche Ereignisse, die uns durch die Erzählungen der Bibel bekannt sind, werden durch Hose'a in Erinnerung gebracht, sondern auch jüngere, von denen manche uns sonst gar nicht bekannt sind. Hose'a erwähnt den Überfall eines Salman in Beth-Arbel, der in dieser Stadt ein Blutbad angerichtet und alle ohne Unterschied des Alters und des Geschlechtes niedergemetzelt hat, was uns sonst geschichtlich nirgends überliefert wird (Kap. 10, 14).

Die Sprache des Propheten Hose'a ist wohl bilderreich, aber die Bilder sind nicht dem Leben in der freien Natur, wie bei 'Amos, entnommen. In der Diktion, die oft stockend ist und daher unverständlich wird, kommen unzählige eigentümliche Formen und Wortbildungen vor, deren Sinn man häufig nur erraten kann.

---

Den Höhepunkt hat der prophetische Geist in Israel durch Jesaja erreicht, der ungefähr ein Menschenalter später als 'Amos wirkte. Von den persönlichen Erlebnissen dieses großen Propheten, der den Untergang des Nordreichs noch gesehen hat, ist uns nicht viel bekannt. Viele Anzeichen sprechen dafür, daß er in Judäa eine sehr angesehene Stellung behauptet und auf alle öffentlichen Angelegenheiten einen großen Einfluß ausgeübt hat. Seine prophetische Wirksamkeit begann, wie er selbst schilderte, im letzten Jahre des judäischen Königs 'Usija (um die Mitte des achten vorchristlichen Jahrhunderts, Kap. 6). Er habe damals eine Vision gesehen und eine Stimme gehört, wie Gott jemand zum Volke schicken wollte, worauf der jugendliche Prophet sich erbötig machte, dies undankbare Amt zu übernehmen. Gott habe durch ihn dem Volke sagen lassen, „daß es wohl höre, aber nicht verstehen wolle, daß es wohl sehe, aber sich nichts merke; sein Herz sei verstockt und seine Ohren für die Wahr-

heit verschlossen, indem es wohl fürchte, es könnte sich sonst bessern“.

Seitdem begann die Tätigkeit Jesaja's, fruchtbar und folgenreich wie die keines anderen Propheten. Jesaja zeichnete sich vor allem durch die Kühnheit und Folgerichtigkeit seiner Gedanken aus, die er mit großem Schwung und in eindringlicher Rede zum Ausdruck brachte. Er schlug zuerst einen frischen und neuartigen Ton an, indem er Israel auf seine hohe Mission für ferne Zeiten verwies. Jesaja war der erste Prophet, der dem israelitischen Volke eine universale Bedeutung beimaß, und zwar dies in der Mission, der Menschheit eine humanere und höhere Gesittung durch die Anbetung des unsichtbaren Gottes zu bringen. Er prophezeite der ganzen Menschheit den allgemeinen Frieden als das Ideal eines späteren glücklichen Zeitalters. Im Mittelpunkt dieser Kulturerscheinung wird aber das israelitische Volk stehen:

Am Ende der Tage
Wird aufgerichtet sein der Berg des Tempels
An der Spitze aller Berge,
Und höher sein als alle Hügel,
Zu ihm werden wandern alle Völker.
(Gott) wird richten die Nationen,
Entscheiden über die vielen Völker.
Diese werden ihre Schwerter in Jäteisen
Und ihre Lanzen in Sensen umwandeln.
Ein Volk wird nicht fürder gegen das
Andere sein Schwert erheben;
Sie werden nicht mehr kriegführen lernen.
(Kap. 2, 2-4)

Diese messianische Epoche wird das Zeitalter des Friedens unter dem Volke und in der ganzen Welt sein. Jesaja schildert diese friedlichen Zustände folgendermaßen:

Es wird der Wolf mit dem Schafe hausen,
Und der Tiger mit dem Lamm lagern,
Ein Kalb zusammen mit dem Leu:
Ein kleiner Knabe wird sie anführen.
(Kap. 11, 6)

Dieser Prophet, dessen geistige Blicke in weite Ferne

schweiften, der in einer Welt der höchsten Ideale lebte, konnte sich natürlich sehr schlecht mit der üblichen Werkheiligkeit, mit der „Gewohnheitsmoral“ befreunden, die im Opferkultus ihre Verkörperung fand.

Jesaja führte eine ebenso harte Sprache gegen die „Trunkenbolde von Ephraim“, wie gegen die Großen Judäas, die er „sodomitische Fürsten“ nennt. Er geht streng ins Gericht mit den „Ältesten und Großen“ des Volkes, gegen die er den Vorwurf erhebt, „sie hätten den Raub der Armen in ihren Häusern“ und „daß sie die Armen zermalmten“. Insbesondere tadelte er die spottsüchtigen Bewohner Jerusalems, die ihre Tage in sorglosem Müßiggang und bei Zechgelagen verbrachten und höhnisch dem Propheten zuriefen: „Nun ja, wir wollen essen und trinken, da wir doch morgen sterben müssen“. Ein anderes Mal meinten sie, „daß sie mit dem Tode ein Bündnis geschlossen, und selbst mit der Hölle hätten sie einen Vertrag“. Sie glaubten deshalb, Gottes Strafgericht nicht fürchten zu müssen; „bei der Lüge werden sie Schutz finden und unter der Falschheit sich verbergen“. Offenbar wird damit auf die politischen Vorgänge jener Zeit angespielt. Die Judäer wie die Ephraimiten unterwarfen sich zum Schein der assyrischen Herrschaft, die damals (um 720 vor der gewöhnlichen Zeitrechnung) den Höhepunkt erreicht hatte; aber im geheimen unterhielten sie mit der intriganten Regierung von Ägypten, die großmäulig den Israeliten Hilfe gegen die Assyrer versprachen, ein Bündnis. Mit dieser Doppelzüngigkeit und Falschheit glaubten sie ihrem Schicksal entgehen zu können.

Die Sprache des Propheten Jesaja ist bilderreich und kräftig, knapp gehalten und nicht sehr fließend. Man darf nämlich nicht alle Reden, die im biblischen Kanon unter diesem Namen zu einem Buche vereinigt und zum Teil schwunghafter gehalten sind, als die eigentlichen Reden Jesaja's, diesem zuschreiben. Mehr als die Hälfte der Reden gehören verschiedenen anderen Propheten an. So ist die fulminante Rede über den Fall Babyloniens (Jesaja, Kap. 13 und 14) erst unmittelbar nach diesem geschichtlichen Ereignis, also um 538 vor

der gewöhnlichen Zeitrechnung entstanden, da zurzeit unseres Propheten Babylonien noch keine Macht von Bedeutung war. Auch Kapitel 15 und 16, die sich mit dem Fall Moabs beschäftigen, sind später als Jesaja, wahrscheinlich sind sie nur eine andere Version der Reden Jeremijas über dasselbe Ereignis (Jer., Kap. 48), jedenfalls um mindestens hundert Jahre jünger als das Zeitalter Jesajas. Dasselbe ist auch mit Kapitel 34 und 35 der Fall, während die herrlichen und unvergleichlichen Reden von Kapitel 40 ab, über die wir noch sprechen werden, einem zweiten Jesaja gehören, der im babylonischen Exil, unmittelbar vor und nach dem Fall Babyloniens, seine trostreichen und aufrichtenden Reden an das Volk gerichtet hat. Jesaja I. zeichnet sich in der Diktion seiner Reden durch gewisse herbe Wendungen aus; weiche und persönliche Töne sind seiner Sprache fast völlig fremd. Er ist ein moroser und strenger Moralist wie 'Amos; aber ihm fehlt die bäuerliche Naivität, die Unmittelbarkeit des schlichten Mannes. Jesaja spricht von der Höhe seines sittlichen Standpunktes, alles Gemeine und Niedrige nicht nur tadelnd, sondern auch verachtend. In seiner Redeweise finden wir eine gewisse Ähnlichkeit mit Schopenhauer; eine kalte Weltverachtung, eine ästhetische Abneigung gegen alles kleinliche und niedrige Getriebe der Welt spricht aus allen seinen Strafpredigten. Auch haßt er die eitlen und putzsüchtigen Weiber, denen er nicht wenige Derbheiten zuruft.

---

Ein jüngerer Zeitgenosse Jesaja's war der Prophet Micha aus Marescha (in Judäa), dessen Reden große Ähnlichkeit mit denen des erstgenannten haben; sie zeichnen sich nur durch etwas größere Lebhaftigkeit und Schwung aus. Micha hatte bereits mit einem neuen Übel in dem israelitischen Volke zu kämpfen, nämlich mit den falschen Propheten, die vornehmlich in Judäa ihr Unwesen trieben. Es war dies eine Sorte „Hofdemagogen", Volkstribunen, die in allem das Wesen der wahren, gottbegeisterten Propheten treulich nachahmten, in Wahrheit aber den Machthabern, dem König, den

Fürsten und den Priestern schmählich Handlangerdienste leisteten. Die falschen Propheten waren wahre Volksverführer in der schlimmsten Bedeutung des Wortes; für Bezahlung boten sie jedem Machthaber ihre Dienste an und scheuten sich nicht, die schamlosesten Lügen mit dem Ernst und dem Pathos des begeisterten Propheten vorzutragen. Die verblendeten und verderbten Könige bedienten sich dieser feilen Lobredner, um durch sie den Einfluß der wahren Propheten zu bekämpfen, und das betörte Volk lief ihnen natürlich nach. Seitdem wurde auch in der Tat die Lage der ehrlichen Propheten eine gefahrvolle.

Micha schildert die Verfolgungen, die er infolge der Aufreizungen durch die falschen Propheten zu erdulden hatte, in folgenden Worten:

„So sprach Gott über die Propheten, die mein Volk irreführen, die mit ihren Zähnen beißen und dabei vom Frieden sprechen, den aber, der ihnen nicht zu trinken gibt, mit Krieg überziehen.

Wahrlich, Nacht wird über euch werden vor eurer Vision, es wird über euch Finsternis kommen vom Zaubern; die Sonne wird untergehen den Propheten, denn der Tag wird für sie finster.

Es werden beschämt werden die Seher und erbleichen die Zauberer; sie werden ihre Lippen schließen, denn Gottes Antwort wird ihnen fehlen.

Ich aber bin der göttlichen Kraft voll, des Rechts und des Mutes: um Jakob sein Verbrechen und Israel seine Sünde zu verkünden.“ (Kap. 3, 5-8)

---

Alle die obengenannten Propheten haben nach einer Richtung ein ihnen gemeinsames Merkmal aufzuweisen: die Sprache ihrer Reden zeichnet sich stets durch einen eigentümlichen Rhythmus aus und ist poetisch. Freilich kennt die althebräische Poesie kein Silbenmaß und mit diesem auch nicht die anderen Gesetze der klassischen Dichtkunst; sie zeichnet sich aber durch eine gewisse Gleichheit der einzelnen Teile eines jeden Satzes, durch einen schönen Parallelismus der

Glieder und eine sehr sinnreiche Verwendung der Synonyme aus. Diese Gesetze der hebräischen Dichtkunst gelten jedoch nur für die älteren prophetischen Reden, in denen wir auch ziemlich viel Gekünsteltes erblicken. Wahrem rhetorischem Schwung und Redefluß begegnen wir erst bei den späteren Propheten; den Anfang machte Jeremija.

Ein Zeitgenosse des Propheten Jeremija war der Prophet Zephanja, ein Nachkomme des Königs Hiskija. Auch er hat die Skythennot in Palästina erlebt, die er als Augenzeuge schildert. — Älter ist der Prophet Nahum, der Elkoschite, der den Zusammenbruch Assyriens und die Eroberung der Weltstadt Ninive in kühnen Bildern und in lebhafter Sprache beschreibt. Aller Wahrscheinlichkeit nach war er einer der ephraimitischen Exulanten, die fern von der palästinensischen Heimat lebten.

## Jeremija und seine Zeit.

Eine der merkwürdigsten und interessantesten Persönlichkeiten des prophetischen Zeitalters ist der Prophet Jeremija (Jeremijahu), der Sohn Chilkijas, einer priesterlichen Familie entstammend, die in dem benjaminitischen Städtchen 'Anathoth (1½ Stunde nordöstlich von Jerusalem) wohnte. Er war um die Mitte des siebenten vorchristlichen Jahrhunderts geboren und gehörte sozusagen zum Kleinadel, da sein Geschlecht, wenn auch priesterlicher Abstammung, ohne jeden Einfluß auf die öffentlichen Angelegenheiten war. Im väterlichen Hause wird der junge Jeremija kaum Anregungen für seine prophetische Begabung und seine ideale Begeisterung gefunden haben. Im Gegenteil. Seitdem er zu „nörgeln" anfing, seitdem er die Schlechtigkeit seiner Zeit schonungslos tadelte, haßten ihn seine Brüder und Blutsverwandten mit dem ganzen Ingrimm, den bornierte Aristokraten stets gegen solche aus ihrer Mitte zu empfinden pflegen, die aus der Art geschlagen sind.

Jeremija war aus keiner reichen Familie, er gehörte aber auch keineswegs dem besitzlosen Proletariat an; denn noch in späteren Jahren, nachdem er Jahrzehnte hindurch von allen Seiten nur Haß und Verfolgung zu erdulden hatte, war er in der Lage, von seinem Vetter ein Feld zu kaufen. Sein Haß gegen die Reichen und die Mächtigen entsprang somit nicht dem Neid des Besitzlosen gegen die, denen alle Genüsse des Lebens zu Gebote stehen, vielmehr nur dem sittlichen Gefühl, das schon in jungen Jahren bei ihm zum regen Bewußtsein kam. Der Prophet Jeremija war eine jener sittlich vollkommenen Naturen, die ohne Anregung von außen, ohne auch eigentlich das Unrecht am eigenen Leibe gespürt zu haben, sich zu dem höchsten Ideal der Gerechtigkeit und Menschenliebe erheben, für dieses Ideal mit Leib und Seele eintreten und dadurch ihr Leben lang Haß und Verfolgung erdulden. Jeremija haßte das Schlechte und das Gemeine, die Falschheit und den Betrug, die Rechtsverletzung und Unterdrückung; er begnügte sich aber nicht mit dem stillen Protest in seinem Kämmerlein, mit einem ohnmächtigen Fluch, mit der Verdammung der Schlechten in dem Kreise Gleichgesinnter — nein, er fühlte sich stets gedrungen, überall und vor jeden hinzutreten, schonungslos und ohne Scheu die Wahrheit und die Gerechtigkeit laut predigend. Mit seiner strengen und rücksichtslosen Moral, mit seinem nie aufhörenden Tadel war er natürlich aller Welt zur Last. Man will nicht stets den unbequemen Mahner vor sich haben. Manches Mal klagte er bitter: „Wehe, daß mich meine Mutter gebar! Ich bin ein Mann des Haders und des Streites mit aller Welt. Ich habe ja bei niemand etwas zu fordern, auch hat niemand an mich irgendwelche Forderung, und doch fluchen mir alle!“

Trotz der bitteren Klage wollte Jeremija niemals von seiner in frühester Jugend übernommenen Mission lassen. Als Knabe hat er die Restauration des Heiligtums durch König Josia und die Wiederherstellung der mosaischen Lehre miterlebt. Auch er war hoffnungsvoll gestimmt von dem neuen Geist, der in Israel erwacht war. Drei Jahre später — der Prophet war damals, wie er sich selbst bezeichnete, ein zarter

Jüngling — mußten alle Gutgesinnten zu der schmerzlichen Überzeugung gelangen, daß das Übel in Judäa schon zu tief eingefressen war, als daß noch eine gründliche Heilung möglich wäre. Durch und durch verdorben und degeneriert waren sie ja alle: Fürsten, Priester und Volk. Unter solchen schwierigen Verhältnissen fühlte sich Jeremija berufen, der Prophet seines Volkes zu werden. Er erlebte noch das tragische Ende des Königs Josia, auf welches traurige Ereignis er eins seiner Klagelieder dichtete (2. Buch der Chronik 35, 25). Mit dem Tode dieses hoffnungsvollen, für die Wiederherstellung des Mosaismus begeisterten Königs war der materielle und moralische Untergang Judäas unvermeidlich geworden. Ein grausames Schicksal wollte es, daß Jeremija alles mit der größten Deutlichkeit voraussah, das herannahende Unglück unaufhörlich dem König, den Großen und dem Volk verkündete, ohne Unterlaß warnte und flehte, — er konnte aber das traurige Geschick Israels nicht abwenden, da er stets nur tauben Ohren predigte. Ihm blieb nichts übrig, als sein Leben lang dafür, daß er das herannahende Elend verkündete, verfolgt und gepeinigt zu werden, um schließlich zu seinem größten Schmerz Recht zu behalten und auf den Trümmern Jerusalems und des nationalen Heiligtums zu trauern.

Da er den Verfall der mosaischen Lehre in seinem schlimmsten Stadium sehen mußte, so konnte sich der Prophet vor allen anderen am meisten zu der Überzeugung emporschwingen, daß das Übel in den sogenannten religiösen und nationalen Institutionen des Volkes lag. Kein Prophet vor ihm hatte je den Mut, so gründlich mit dem Heiligtum in Jerusalem und mit dem Opferkultus zu brechen. Kein Wunder auch, daß er der bestgehaßte und zumeist verfolgte Prophet gewesen ist. Mit solchen Reden gewinnt man sich gewiß nicht das Volk zum Freunde. Man beschuldigte deshalb den Propheten des Verrats an der nationalen Sache. Jeremija war gewiß gut patriotisch, viel patriotischer als die andern, die ihm diese Eigenschaft aberkannten; aber er konnte nicht die idealen Güter des Vaterlandes in dem zum Fetischdienst herabgewürdigten Opferkultus erblicken.

Hat nun der Prophet Jeremija gänzlich mit dem nationalen Gedanken gebrochen? Er ist heftig und scharf, wenn er die Gebrechen seines Zeitalters tadelt, er läßt sich dabei zu der Äußerung hinreißen, daß die heilige Stadt Jerusalem eigentlich Gott von Anfang an zuwider gewesen. Aber sobald er auf die Zukunft Israels zu sprechen kommt, gewinnt seine Sprache einen innigen, weichen, wehmütigen Zug, der uns am besten die nationale Gesinnung des Propheten verrät. Die Reden des Propheten Jeremija sind inhaltlich oft dem Denken und Fühlen eines modernen Juden ähnlich, der den Niedergang des Judentums beklagt, den Zeitgenossen die heftigsten Vorwürfe macht, oft in bitteren und scheinbar gehässigen Ausdrücken sich ergeht — aber niemals an die Zukunft Israels zu glauben aufhört, ja, sehr betrübt ist, wenn von anderer Seite Zweifel an dem Fortbestand Israels laut wird. Nach dieser Richtung haben wir in der Form eines Dialogs zwischen Gott und Israel eine Trostrede vom Propheten Jeremija, die ergreifend zu uns spricht (Jeremija 31, 1 ff.).

„So sprach Gott: Es hat Gnade gefunden in der Wüste ein Volk — Schwert entronnen —; er (Gott) wird Israel beruhigen.

„„Aus der Ferne ist mir Gott erschienen““ (spricht das Volk), „„mit inniger Liebe liebte ich dich, darum zog ich dir nach mit Huld.““

Wiederum werde ich dich bauen, daß du aufgerichtet wirst, du Jungfrau Israel, wiederum sollst du zur Pauke greifen und ausziehen in den Reigen der Fröhlichen.

Noch wirst du Weinberge pflanzen auf dem Gebirge von Schomron, Weinberge pflanzen und die Weinlese halten.

Kommen wird einst der Tag, an dem die Wächter auf dem Gebirge Ephraim laut rufen werden: Auf, lasset uns ziehen nach Zion, zu Jahwe, zu unserm Gotte! . . .“

Man hat den Propheten Jeremija zuweilen als staatsfeindlich bezeichnet, und zwar deshalb, weil er Zeit seines Lebens gegen die Bedrückung der Armen und Schwachen, gegen die von seiten der Mächtigen geübte Willkür einen heftigen Kampf geführt hat. Gegen diese Behauptung spricht aber schon der Umstand, daß Jeremija im Volke niemals Anhänger gefun-

den, daß er, so oft ihm ob seiner freisinnigen Äußerungen Todesgefahr drohte, von den Massen, die doch sonst einem Demagogen nachzulaufen pflegen, niemals Schutz erfahren hat. In Wahrheit kann bei ihm von Demagogie keine Rede sein. Er hat immer für die Schwächsten der Schwachen seine Stimme erhoben, niemals aber der Volksleidenschaft und den Volksschwächen geschmeichelt. Er tadelte den König, „der sein Haus ohne Gerechtigkeit und seine hohen Gemächer ohne Recht baute; der seine Mitmenschen ohne Entlohnung arbeiten ließ, indem er ihnen den verdienten Lohn vorenthielt".

Zur Zeit, als Nebukadnezar das Land bereits mit Krieg überzogen hatte, riet der Prophet dem Könige, sich mit dem milden Eroberer in Frieden abzufinden und in das Vasallenverhältnis zum König von Babel zu schicken. Mit aller Energie trat aber Jeremija dem Bündnis mit Ägypten, das damals so sehr populär war, entgegen. Dafür war er aber auch mehr als einmal mit dem Tode bedroht; namentlich hetzten die falschen Propheten das aufgeregte Volk gegen Jeremija auf. Jene versicherten unaufhörlich, die heilige Stadt sei wegen des Tempels unbezwingbar; Nebukadnezar werde bald abziehen müssen, und das judäische Volk aus dem Kriege siegreich hervorgehen.

Und so mußte die Katastrophe hereinbrechen.

Nach dreijähriger Belagerung, nach einer Zeit voller gespannter Erwartungen, während deren die Volksleidenschaft häufig genug in Paroxismus geriet, da sich das Volk immer mehr an den Gedanken festklammerte, die heilige Stadt könne nie die Beute des Feindes werden; nach dreijährigem Hangen und Bangen wurde Jerusalem am 17. Tammus des Jahres 586 vor der gewöhnlichen Zeitrechnung von den Babyloniern erstürmt. Trotz der Treulosigkeit, die das judäische Volk gegen Nebukadnezar bewiesen hatte, zeigte sich der Eroberer den Besiegten gegenüber noch ziemlich milde. Wohl erfuhr der unglückliche König die ganze Strenge des Siegers; doch dem Volke gegenüber erwies sich Nebukadnezar gütig und human. Jeremija fand er in Ketten, in die das betörte Volk den Propheten geschlagen hatte, nachdem es ihn zuvor gar

einem qualvollen Tode überliefern wollte. Der babylonische Feldherr ließ ihm die Wahl, entweder nach Babylonien zu ziehen, wo die vornehmen und reichen Judäer sich früher angesiedelt hatten, oder in Judäa bei seinen armen Volksgenossen zu bleiben. Der Prophet zog das letztere vor; er hoffte noch immer, dem Volke durch guten Rat und durch Worte der Ermutigung nützlich sein zu können. Es war ihm beschieden, auch den letzten Rest Judäas, den der hochherzige König von Babylonien unter der Obhut Gedalja's gelassen, durch die intransigente Gehässigkeit der Dynastie untergehen zu sehen. In seinen letzten Tagen wurde er wider seinen Willen nach Ägypten geschleppt, nach jenem Lande, das er zeitlebens gehaßt und verabscheut und dem er mit Recht das Unglück seines Volkes zuschrieb. Von seinem ferneren Schicksal erfahren wir nichts mehr. Ältere christliche Kirchenschriftsteller wollen freilich wissen, er sei wegen seiner Ägypten feindlichen Weissagungen zu Daphne von dem Volke gesteinigt worden.

Ob Jeremija alle die Reden, die sich in dem nach ihm benannten Buche befinden, auch selbst niedergeschrieben und gesammelt hat, ist bisher ein strittiger Punkt geblieben. Wir dürfen dabei nicht außer acht lassen, daß die meisten Reden, wie an deren Spitze oft ausdrücklich berichtet wird, an das versammelte Volk auf öffentlichen Plätzen oder in der Tempelhalle gerichtet waren, zum Teil aber auch in den königlichen Gemächern an den Herrscher. Es ist unter solchen Umständen wahrscheinlich, daß er selbst zuvor oder nachher seine Reden, wohl nur dem Sinne gemäß, aufgezeichnet hat, oder daß er sie seinem treuen Freunde Baruch, Sohne Nerija's, der bei ihm Schreiberdienste verrichtete, diktiert hat. In einem Falle wird dies auch ausdrücklich bezeugt (Jeremija 36, 4 ff.).

Mögen nun die einzelnen Reden von Jeremija selbst oder nach seinem Diktat von Baruch niedergeschrieben worden sein, so ist damit noch immer nicht die Frage entschieden, von wem die ganze Sammlung in der uns vorliegenden Form herrührt. Wahrscheinlich ist es, daß die Zusammenstellung

der Weissagungen Jeremijas im babylonischen oder im ägyptischen Exil, aber weder durch ihn noch durch Baruch, vorgenommen worden ist. Dafür sprechen mehrere innere und äußere Gründe. Es muß nämlich vor allem auffallen, daß in dem massoretischen Text die einzelnen Reden keineswegs nach ihrer chronologischen Reihenfolge aneinandergereiht sind. Reden, welche der Prophet während der Regierungszeit Jojakims gehalten, finden wir im Buche später als jene, die zur Zeit des letzten judäischen Königs Zidkija gehalten worden sind. Außerdem ist der Text dieses Buches an vielen Stellen unsicher und unklar. Es wird dadurch die Annahme wahrscheinlich, daß in verschiedenen Händen sich je einzelne Gruppen solcher Reden befanden und schließlich von einem uns unbekannten Sammler zu einem Buche vereinigt worden sind. Der Sammler hatte entweder nicht die nötige Kenntnis oder nicht den Mut, den Text kritisch zu revidieren, auch nicht einmal, um die einzelnen Reden nach ihrer chronologischen Reihenfolge zu ordnen. Er begnügte sich, die Abschriften, so wie sie ihm in die Hände kamen, nebeneinander zu stellen und so der Nachwelt zu erhalten.

Wir sprechen von einzelnen Gruppen, die aneinandergereiht worden sind, weil wir im ganzen Buch zwar keine chronologische Reihenfolge finden, wohl aber regelmäßig eine solche innerhalb der verschiedenen Gruppen. So enthalten die ersten siebzehn Kapitel nur solche Reden, die der Prophet noch zu Lebzeiten Josias gehalten. Damals hatte er es mit einem gutgesinnten König zu tun, während die Aristokratie und das Volk verdorben waren. Ein Teil jener Reden mag ja auch während der kurzen Zeitdauer, in der Joachas, der Sohn Josias, regiert hat, gehalten worden sein. Von Kapitel 18 bis einschließlich 21 sind es solche, die aus der Zeit des letzten Königs Zidkija stammen. Dann folgen Reden aus der Zeit Jojakims, des zweiten Sohnes Königs Josia, den der ägyptische König an Stelle des entthronten Joachas eingesetzt hatte. Von Kapitel 28 sind es wiederum Weissagungen aus der Regierungszeit Zidkijas, während von Kapitel 35 ab wieder die Zeit Jojakims in Betracht kommt. Mit Kapitel 37

beginnt aber wieder eine neue Gruppe, da die prophetischen Reden und der Bericht über die damaligen Ereignisse mit folgenden Worten eingeleitet sind:

„Es regierte damals König Zidkija, der Sohn Josias, an Stelle Konjahus (Jojachin), Sohn Jojakims, den Nebukadnezar, König von Babylonien, in Judäa eingesetzt hat.“

Diese Gruppe schließt mit dem Bericht über die Zerstörung Jerusalems, den Untergang des judäischen Reiches und die gewaltsame Wegführung des mittlerweile bereits gealterten Jeremija nach Ägypten (Kapitel 37-44). Es folgen hierauf Weissagungen, die Jeremija zu verschiedenen Zeiten über andere Völker verkündet hat, über Ägypten, über die Philister, über Moab und 'Amon, über Edom, Aram, Kedar und Chazor (an der Nordgrenze Palästinas), über 'Elam und schließlich auch über Babylon. Diese letzte Weissagung (Kapitel 50-51) dürfte aber kaum Jeremija gehören. Denn abgesehen davon, daß dieser Prophet, der um 650 geboren, schwerlich noch den Fall Babyloniens im Jahre 538 erlebt haben dürfte, spricht noch ein anderer Umstand gegen die Autorschaft Jeremijas, nämlich daß hier von Babel und auch vom König Nebukadnezar mit großer Erbitterung und Feindseligkeit gesprochen wird, was wenig zu dem sonstigen Verhalten dieses Propheten passen würde. Indessen wollen wir eingestehen, daß dies nur unwahrscheinlich, keineswegs aber unmöglich ist.

Außerdem verdient noch hervorgehoben zu werden, daß aller Wahrscheinlichkeit nach die uns im biblischen Text vorliegende Sammlung der Bücher Jeremija nicht die einzige war. Die griechische Übersetzung (die sogenannte Septuaginta) hat eine ganz andere Reihenfolge der prophetischen Reden, was die Annahme plausibel macht, daß es ursprünglich verschiedene Sammlungen der prophetischen Reden gegeben hat, von denen die eine in den biblischen Kanon Aufnahme gefunden.

Die Sprache Jeremijas ist weniger bilderreich und poetisch als die seiner Vorgänger, der Rhythmus seiner Rede ist minder energisch und auch nicht immer regelmäßig. Dafür aber

finden wir in den Reden dieses Propheten alle Vorzüge der rhetorischen Prosa: sie ist eindringlich und zu Herzen gehend; man sieht es ihr an, daß sie nicht gekünstelt, nicht schriftstellerisch sorgfältig durchgearbeitet und gefeilt ist, sondern aus dem unversieglichen Born der echten und wahren Begeisterung, der inneren Entrüstung gegen das Böse und der unendlichen Liebe für die Wahrheit und die Gerechtigkeit entsprungen ist. Jeremija ist der bedeutendste Prophet des Pathos und des „Brusttons der Überzeugung", ein Redner, dessen Fähigkeit hauptsächlich in seinem moralischen Empfinden lag, der die Wahrheit sprach, aber nur die Wahrheit sprechen konnte. Er war von Hause aus wenig für den Redner geboren; ihn haben nur die sittlichen Zustände seiner Zeit dazu gemacht. Jeremija scheint fleißig die Reden seiner Vorgänger gelesen zu haben, denn er zitiert sehr oft Redewendungen und auch ganze Sätze früherer Propheten. Am meisten hat auf ihn unstreitig der große Jesaja gewirkt, wenn ihm auch die aristokratische, echt philosophische Ruhe seines Vorgängers gefehlt hat.

## Die Propheten des Exils.

Um das Jahr 597 vor der gewöhnlichen Zeitrechnung unterwarf sich der junge König Jojachin dem Welteroberer Nebukadnezar. Dieser ließ Judäa als Vasallstaat bestehen, führte jedoch den judäischen König in die babylonische Gefangenschaft und mit ihm die Elite der Nation, die sich in der neuen Heimat ansiedelte und dort auch in der Folge festen Fuß faßte. Seitdem gab es dort eine angesehene jüdische Kolonie, die trotz aller Wechsel der Zeitverhältnisse länger als anderthalb Jahrtausende eine einflußreiche Stellung in der Judenheit behauptete und später auf die Entwicklung des Judentums bedeutsam einwirkte. Jedenfalls war die Lage der ersten jüdischen Ansiedlung in Babylonien, trotzdem sie sich dort nur unfreiwillig niedergelassen hatte, unter dem milden

Szepter der babylonischen Könige eine sehr günstige. Die Juden besaßen dort Grundeigentum und gelangten bald zu großem Wohlstande. Nach Babylonien, an die industriereichen Ufer der künstlich angelegten Kanäle, die reichbeladene Schiffe trugen, wurde sozusagen ein Stück Judäa versetzt. Denn bald darauf herrschten unter den jüdischen Exulanten ähnliche Zustände wie in Jerusalem, nur waren die dortigen Juden, von der Heimat losgerissen, aller kleinstaatlichen Plackereien los; sie wurden von den bangen Sorgen, die damals in der judäischen Hauptstadt die Gemüter gefangen hielten, nicht berührt, und hatten auch nicht das in Judäa zurückgebliebene Proletariat vor Augen. Im geheimen scheinen sie mit der Heimat in Verbindung gestanden und die Politik Zidkijas unterstützt zu haben. Sonst lebten sie sorglos und glücklich in den Tag hinein, umgeben von Reichtum und Luxus, oft trotzig Gottes Strafgericht herausfordernd.

In dieser Lage entstand ihnen im Exil ein Prophet in der Person Ezechiels (Jecheskel), Sohn Busis, eines nach Babylonien exilierten Priesters. Er war ein jüngerer Zeitgenosse Jeremijas, den er unzweifelhaft in Jerusalem gekannt und dessen Reden er gehört hatte. Fünf Jahre nach der Wegführung des Königs Jojachin ins Exil hat der Prophet Ezechiel seine erste Vision erlebt. Er befand sich an den Ufern des Flusses Kebar (eines der vielen schiffbaren Kanäle Babyloniens), als sich vor seinen Augen „der Himmel öffnete“ und er eine „göttliche Erscheinung“ sah. Diese göttliche Erscheinung beschreibt der Prophet in einer von fremdartigen Bildern überladenen Sprache, bei der wir nicht wissen, was nur poetische Ausschmückung ist, und was tatsächlich Geschautes bezeichnen soll (Kap. 1).

Von den äußeren Lebensumständen des Propheten ist uns fast nichts bekannt. Er scheint ein vornehmer und angesehener Mann gewesen zu sein, den die Exulanten oft um Rat zu fragen und bei dem sie zuweilen auch Belehrung in religiösen und politischen Angelegenheiten sich zu holen pflegten. Er scheute sich aber nicht, seinen Volksgenossen stets die Wahrheit ungeschmückt vorzutragen, was er um so eher tun durfte,

als in Babylonien den widerstrebenden Volksgenossen nicht der weltliche Büttel zur Seite stand, um den kühnen Redner zu bestrafen. Ezechiel sprach zumeist mit einem schneidenden Hohn, mit einer abstoßenden Härte zu seinen Volksgenossen, als ob er nicht mit zu dieser Stammesgemeinschaft gehört hätte. Diesem eigentümlichen Ton begegnen wir sonst bei keinem Propheten. Selten finden wir in den Reden Ezechiels den Ausdruck des Mitleids für seine verirrten und verblendeten Brüder. Die Israeliten nannte er oft „rebellische und aufsässige Gesellen"; schon deren Vorfahren hätten sich gegen Gott rebellisch gezeigt, „und auch sie seien störrisch und widerspenstig". Ob sie auf die Stimme des Propheten hören werden? „Mögen sie es tun oder lassen — gleichviel, es genügt, daß sie wissen sollen, in ihrer Mitte habe ein Prophet geweilt" (Kap. 2, 3 ff.). Man müsse die Hoffnung auf bessere Zustände in Israel aufgeben; das Volk gleiche einem Stamm, der auch an sich selbst nicht widerstandsfähig gewesen, nun sei er noch dazu auf beiden Seiten angebrannt worden. Was könne man mit solchem Holz anfangen? (Kap. 15, 2 f.) Im Grunde genommen dürfe das israelitische Volk auf seine Abstammung nicht viel pochen; es sei ursprünglich ein heidnisches gewesen gleich den andern, und Gott habe es aus der tiefsten Verkommenheit herausgeholt, um es zu seiner Nation zu machen. Indessen scheine es nicht von seiner Art lassen zu können und kehre zu seinen von früher her gewohnten Lastern zurück.

Der Prophet Ezechiel gebraucht häufig in bezug auf Israel das Bild von der Buhlerin, die man niemals zur ehelichen Treue anhalten kann.

Dieses Bild kehrt in den Reden des Propheten häufig wieder. Die Sprache wird oft mehr als derb; Ezechiel ist in seinen Ausdrücken nicht allzu wählerisch, sein Realismus zeitigt eine Deutlichkeit in der Bezeichnung häßlicher Vorgänge, wie sie größer kaum von einem modernen Schriftsteller, der das Laster in seiner nacktesten Nacktheit schildern will, ersonnen werden kann.

Überhaupt ist die Sprache dieses Propheten reich an Bil-

dern, von denen manche auch erhaben und poetisch sind. In der Kleinmalerei ist er sogar unübertroffen. Ezechiel verrät in seinen Reden bedeutende Kenntnisse von Menschen und Dingen, er war unstreitig ein Mann von vielseitiger Erfahrung. Das Bild, das er von der reichen Handelsstadt Tyrus entwirft, ist sowohl in seiner Gesamtheit zutreffend wie auch in den Details erschöpfend und belehrend. Ebenso wenn er Ägypten mit einem Seeungeheuer vergleicht, auf das von mutigen Jägern Jagd gemacht wird. Aus diesen Reden läßt sich leicht entnehmen, daß Ezechiel viel gesehen und erlebt hat. Ihm fehlte aber der moralische Enthusiasmus, der Schwung des sittlichen Bewußtseins und die flammende Entrüstung seines Vorgängers Jeremija; bei ihm ist alles das Resultat des Fleißes, lediglich angelernte Kunst. Man sieht es seinen Reden an, daß sie sorgfältig ausgearbeitet und durchgesehen waren, worauf sie dann dem Volke vorgelesen wurden; von natürlicher, ungekünstelter Rhetorik ist bei Ezechiel keine Spur. Seine Reden sind reich an Parabeln, aber diese bilden keineswegs die Würze der natürlichen Beredsamkeit, sie sind auch nicht den gewöhnlichen, alltäglichen Erlebnissen entnommen, sondern dem Reiche der Wissenschaft und der seltenen Naturerscheinungen. Man sieht leicht, daß wir es mit einem gebildeten Redner zu tun haben, der viele Kenntnisse der Natur und philosophische Reflexionen in seine Reden einflicht. Er tut sich nicht wenig zugute auf dieses reichhaltige Wissen; er spricht deshalb stets doktrinär, hin und wieder mit beinahe erkünsteltem Pathos, einem modernen, gelehrten Schulmann gleich, der sich seine Rede in lateinischer oder griechischer Sprache sorgfältig und gewissenhaft ausgearbeitet und sie mit anempfundener Leidenschaftlichkeit vorträgt, solchergestalt der Rede die Klassizität eines Demosthenes oder eines Cicero gebend.

Die Gedanken, die Ezechiel in seinen Reden verwertete, sind aber sehr ernster Natur. Vor allem gab sich der Prophet Mühe, gegen die damals allgemein verbreitete Anschauung anzukämpfen, als ob die in der palästinensischen Heimat Zurückgebliebenen nur für die Sünden der Väter zu büßen hätten.

Der Prophet entwickelt eine große Beredsamkeit, um diese Anschauung zu bekämpfen. Ein jeder sei für sein eigenes Tun verantwortlich. Der Mensch sei ein vernunftbegabtes Wesen und niemals das Produkt seiner Umgebung, sondern das seines eigenen Willens. Er besitze die Kraft, alle bösen Begierden und Neigungen zu bekämpfen. Tut er dies nicht, so müsse er dafür seine Strafe erleiden. Niemals sei es aber auch zu spät, das Böse zu bereuen und einen sittlichen Lebenswandel zu erwählen; man dürfe nicht die Macht der Gewohnheit und den Einfluß der schlechten Erziehung als Entschuldigung anführen. Der Prophet ruft daher dem Volke zu: „Lasset doch von euren Sünden, durch die ihr von mir abtrünnig geworden, schafft euch ein neues Herz und einen andern Geist an, denn warum sollst du zugrunde gehen, o Haus Israel?!"

Ein anderes Mal bekämpfte der Prophet die Meinung seiner Volksgenossen, wonach sie als die Söhne des auserwählten Volkes sich nun alles erlauben dürften, ohne je von dem göttlichen Strafgericht ereilt zu werden. Ezechiel meinte dagegen, daß selbst die frömmsten Männer weder ihre Zeitgenossen noch ihre Nachkommen vor der verdienten Strafe retten können. Hingegen wies er die Ansicht zurück, als ob Israel es in seinen Händen hätte, nach Gutdünken seiner Mission untreu zu werden und in die heidnische Welt aufzugehen. Nein, „was ihr da denkt, das wird niemals sein: ihr meint, ihr könntet werden wie die (heidnischen) Völker, wie die andern Stämme des Erdbodens, Holz und Stein anzubeten: So wahr ich lebe, spricht mein Herr Gott, ob ich nicht mit starker Hand und mit großer Macht und selbst im Zorn über euch herrschen werde!" In diesem Falle gab es nach Ansicht der Propheten keine Willensfreiheit.

Ezechiel konnte dem judäischen König und dem Volke den Abfall von Babylonien nicht verzeihen. Er mißbilligte vor allem die Eidesverletzung des verblendeten Königs, der die beschworene Bundestreue gegen Nebukadnezar gebrochen hatte. So lange Jerusalem von dem babylonischen Heer belagert war, hörte er nicht auf, dem Volke die Schlechtigkeit

seines verräterischen Treibens vorzuhalten. Er hielt es für seine Pflicht, der Nation schonungslos die Wahrheit zu verkünden, und in seiner bilderreichen Sprache verglich er sich mit dem gewissenhaften Turmwart, der dazu aufgestellt worden ist, die herannahende Gefahr dem Kriegsheer zu verkünden. Tut er dies nicht, so hat er sich eines großen Verbrechens gegen sein Vaterland schuldig gemacht. Hat er hingegen das Volk rechtzeitig gewarnt, und dieses seine Warnung in den Wind geschlagen, dann hat der treue Wächter seine Pflicht erfüllt und von sich die Verantwortung abgewälzt.

Da der Prophet niemals den Glauben an den Fortbestand Israels aufgab, ja, die Fortdauer sogar für eine geschichtliche Notwendigkeit hielt, so sind seine Reden reich an messianischen Hoffnungen. Er schildert eine erlebte Vision, in der ihn Gott eine Fläche mit gebleichten Gebeinen der Verstorbenen hatte sehen lassen. Da befahl Gott, daß die Toten zu neuem Leben erwachen, was sofort geschah. „Die gebleichten Gebeine sind das Haus Israel"; die Israeliten glauben, alle ihre nationalen Hoffnungen seien geschwunden, aber Gott wird ihre Gräber öffnen, sie zu neuem Leben erwecken, das Volk in das Heimatland zurückführen, dort wird es ein geeintes Reich bilden, der unselige Zwiespalt zwischen Ephraim und Juda wird aufhören. Israel wird eine Nation sein, auf den Gebirgen des Landes wohnend, und ein König wird über das Volk herrschen.

Das eigentliche Buch Ezechiel schließt mit dem Kapitel 39 ab. Die letzten neun Kapitel (40-48), in denen der künftige Tempel und die Staatsordnung Israels beschrieben wird, sind ein späteres Produkt. Diese Beschreibung gibt sich zwar als eine solche, die der Prophet Ezechiel in einer Vision an jenem Tage, in der er von der Zerstörung des salomonischen Tempels erfahren, geschaut hätte. Indessen ist sie so minutiös gehalten und mit den weitläufigsten Einzelheiten vertraut, daß sie ohne Zweifel der nachexilischen Epoche angehört. Außerdem wird das politische Oberhaupt durchgehend mit Fürst (Nassi) bezeichnet; dieser Umstand weist darauf hin, daß die Kapitel 40-48 zu einer Zeit entstanden sind, in der

neben dem Hohepriester noch ein weltlicher, freilich nicht sehr bedeutender Fürst geherrscht hat. Man wird auf die Epoche zwischen der ersten Rückkehr der babylonischen Exulanten nach Palästina und der unter Esra-Nehemja (538 bis 445) schließen dürfen.

Unterdessen wurde auch Judäa von seinem Schicksal erreicht; es hatte seine staatliche Existenz eingebüßt, die in der letzten Zeit nur einem Schatten glich; der größte Teil des Volkes mußte in die babylonische Gefangenschaft wandern. In den national gesinnten Kreisen war der Schmerz über den Verlust der Heimat sehr groß und machte sich in dem grimmigen Haß gegen Edom Luft, das, obwohl mit Israel stammverwandt, am Tage des Unglücks nur Schadenfreude gezeigt und den jüdischen Flüchtlingen mit Grausamkeit nachsetzte. Ein sonst nicht bekannter Prophet Namens Obadja (Obadjah), von dessen prophetischen Reden uns im ganzen nur einundzwanzig Verse erhalten sind, weissagte von einem strengen Strafgericht über dieses Volk, das dem stammverwandten Juda am Tage seines Unglückes so hart zugesetzt hatte.

Die Jahrzehnte der Leiden vergingen indes, und die babylonische Macht erfuhr ihre Niederlage durch das persisch-medische Reich. Der Perserkönig Cyrus zog mit seinem siegreichen Heere nach Babylonien und warf alles nieder, was sich ihm entgegenzustellen wagte. Das im Exil lebende jüdische Volk sah nun deutlich das Walten einer unsichtbaren Macht auf Erden; es sah die Nichtigkeit der menschlichen Größe, die wunderbaren Wege der göttlichen Vorsehung. Wenn die babylonische Herrschaft ihren Untergang finden sollte, so erglänzte aus diesem politischen Ereignis ein Hoffnungsstrahl für Israel. Mit spannungsvoller Erwartung begleiteten die Juden die bedeutsamen Vorgänge, von denen ihr nationales Hoffen stark berührt wurde. Im Volke lebte damals eine Erinnerung, wonach Jeremija geweissagt hatte, daß die babylonische Gefangenschaft, von der Wegführung Jojachins gerechnet, nur höchstens siebzig Jahre dauern sollte. Das Ende dieser Zeit nahte heran, sollte sich die prophetische Verheißung nicht bewähren?

In dieser Zeit der bangen Erwartung und des schüchternen Hoffens entstand dem Volke ein Prophet, der wahrscheinlich Jesaja geheißen, weshalb dessen Reden in der Folge jenen des gleichnamigen Propheten, der zweihundert Jahre früher in Jerusalem gelebt und gewirkt hatte, beigeheftet wurden. Dieser sogenannte Deutero-Jesaja, dem der größte Teil der prophetischen Reden Jesaja 40-66 gehören (vergl. oben S. 51), war ein von Gott begnadeter Redner, der mit Recht von sich sagen durfte: „Gottes Geist ist über mich gekommen, denn Gott hat mich dazu gesalbt, den Gebeugten Heil zu verkünden, die wunden Herzen zu heilen, den Gefangenen Freiheit zu verheißen und ihnen die Pforten des Gefängnisses zu eröffnen.“ Jesaja II. ist der Prophet des herzerhebenden Trostes; keiner seiner Vorgänger hat es gleich ihm verstanden, dem nationalen Sehnen und Hoffen in solcher schwunghaften Rede Ausdruck zu verleihen, die tiefgebeugten Gemüter aufzurichten und in die kranken Herzen Balsam der Tröstung und der frohen Verheißung zu träufeln. Mitten in der unter den Exulanten herrschenden Spannung, in der Aufregung über die politischen Umwälzungen, die damals vor sich gingen, erscholl die Erlösung verheißende Stimme des Propheten, die sich gleichzeitig kräftig und süß einschmeichelnd anhörte:

Tröstet, tröstet mein Volk, spricht euer Gott.
Redet Jerusalem zu Herzen und ruft ihm zu:
Gekommen ist die Zeit,
Seiner Schuld ist Genüge getan,
Doppelt bestraft ist es durch Gott
Für all seine Schuld. (Kap. 40, 1-2)

Nachdem die Herrschaft der Perser bereits gesichert war, begrüßte der Prophet den Heldenkönig Cyrus voller Jubel:

So spricht Gott zu seinem Gesalbten Koresch,
Den ich gestärkt, Nationen zu unterjochen,
Könige vor ihm machtlos hinsinken zu lassen,
Festungstüren vor ihm zu öffnen,
Daß die Tore vor ihm nicht geschlossen werden.
(Kap. 44, 1)

Die hochgespannten Erwartungen des Propheten im Exil

gingen nur zum sehr geringen Teil in Erfüllung. Die Wirklichkeit entsprach nicht den Idealen, die Jesaja beim Sturz der Babylonierherrschaft vorgeschwebt haben. Nur eine kleine Zahl von Exulanten, und zwar in der Regel die Minderbemittelten, zog in die palästinensische Heimat. Auf dem Wege hatten die Heimkehrenden mit Not und Mangel zu kämpfen. Der Prophet hatte unter solchen Umständen genug zu trösten und zu ermutigen:

„Die Armen und die Dürftigen verlangen nach Wasser, und es ist keins da, ihre Zunge verdorrt vor Durst. Ich, Gott, erhöre sie, ich, der Gott Israels, will sie nicht verlassen.
Auf den öden Bergspitzen öffne ich Bäche, und in den Tälern Quellen; die Wüste verwandle ich in Wasserteiche und das Land der Trockenheit in Wassergüsse."
(Kap. 41, 1-2)

Die Immigranten kamen endlich nach vielen Fährlichkeiten und mühseligem Wandern in Palästina an. Im Herbst (im Monat Tischri des Jahres 536 vor Chr.) befanden sie sich in Jerusalem, wo ihr erstes Werk war, so notdürftig, wie es nur anging, ein Heiligtum zu errichten, um den Opferkultus wieder herstellen zu können. Noch bevor das Heiligtum gebaut werden konnte, war der Altar unter freiem Himmel errichtet und der ständige Opferdienst begann (Esra 3, 6). Im zweiten Jahr nach der Heimkehr, im Monat Ijjar, wurde auch der Bau des Tempels in Angriff genommen. Er war klein und prunklos. Es befanden sich unter den Immigranten auch solche, die den salomonischen Tempel noch gekannt; diese weinten bitterlich, als sie die ärmliche Stätte sahen, die nunmehr als das Nationalheiligtum gelten sollte. In den Becher der aufschäumenden Freude fiel ein bitterer Tropfen.

Es dauerte aber nicht lange und der Bau mußte nach dem Tode des ersten Perserkönigs Cyrus infolge der Denunziation von seiten der Samaritaner unterbrochen werden. Die heimkehrenden Judäer hatten jene schroff zurückgewiesen, als sie sich dem Bau anschließen wollten. Dies sollte später üble Folgen für das jüdische Volk haben.

Erst nachdem der humane Darius Hystaspis (Darja-

wesch) den Thron von Persien bestiegen hatte, trat eine glückliche Wendung ein. Den Heimgekehrten wurde die Erlaubnis zur Vollendung des Baues erteilt. Die hochgestimmten Männer in Jerusalem drangen nun in die Führer, die günstige Gelegenheit zu benutzen und den unterbrochenen Bau des Heiligtums wieder in Angriff zu nehmen. Vor allem war es der Prophet Haggai, der um das Jahr 520 vor der gewöhnlichen Zeitrechnung mit aller Energie für dies nationale Werk eintrat. Er tadelte heftig die Indolenten, die da meinten, es sei noch nicht die Zeit gekommen, Gottes Haus zu erbauen. „Wie“ — fragte der Prophet die Führer — „ist es an der Zeit, daß ihr gemächlich in eurer Behausung weilt, das Heiligtum aber soll noch immer eine Ruine sein?“ Zwar waren die Zeiten damals nicht günstig; es herrschte in Palästina eine Mißernte; aber der Prophet meinte, dies wäre nur die Folge der Vernachlässigung des Heiligtums. Wenn die Judäer ihre religiöse Pflicht erfüllen werden, werde auch der göttliche Segen nicht ausbleiben. In dem Streit zwischen den beiden Führern Serubabel und Josua nahm Haggai entschieden Partei für den Abkömmling der davidischen Dynastie.

Um dieselbe Zeit trat auch der Prophet Secharja auf, der jedoch mehr in apokalyptischer Sprache dasselbe Thema behandelte. Er stellt sich zum Teil auf die Seite des Hohepriesters, dessen Fehler er wohl nicht in Abrede stellen konnte, die er aber für bereits vergessen und verziehen erklärte. Allein auch er wollte die weltliche Herrschaft in den Händen Serubabels wissen. Sein Ideal war, daß „zwischen beiden ein friedliches Einvernehmen herrschen möge“. Er strebte dahin, daß der weltliche Herrscher die politische Führerschaft behalte, während der Hohepriester das religiöse Oberhaupt bleiben sollte. Insbesondere kämpfte er gegen die in jener Zeit überhandnehmende Werkheiligkeit. Die Priester fragten ihn einst an, ob sie an dem zur Erinnerung an die Zerstörung des Heiligtums eingesetzten Fasttag auch fernerhin fasten sollen. Der Prophet hielt darauf eine lange Rede gegen diese Art von Frömmigkeit und schloß also:

„Dies ist, was ihr zu tun hättet: sprechet die Wahrheit

gegeneinander; Wahrheit, Recht und Friede mögen in eurer Mitte herrschen; niemand denke Böses über seinen Nächsten, und von falschen Eiden haltet euch ferne — denn dies alles hasse ich, spricht Gott ... Also sprach Gott-Zebaoth: Der Fasttag im vierten und der im fünften und der im siebenten und der im zehnten Monat werden sich für Israel verwandeln in Freuden- und Festtage — liebet aber nur Wahrheit und Friede!" — Kap. 9-14 des Buches Secharja gehören nicht diesem Propheten an. Sie enthalten manche geschichtlich wichtige Andeutung, deren Inhalt Geschehnisse während des zweiten Reiches betraf.

Noch später als dieser Prophet trat Maleachi auf, mit dem der prophetische Genius in Israel aufhörte. Es war dies während der Wirksamkeit Esras und Nehemjas, zurzeit als die Mischehen in Judäa gewaltsam aufgelöst worden sind. Der Prophet Maleachi war eine seltene Erscheinung unter den Propheten: ein entschiedener Anhänger des Opferkultus, den er in seiner priesterlichen Reinheit wiederhergestellt wissen wollte, weshalb er auch ein Gegner der damaligen Priester war, die ihm nicht rigoros genug erschienen. In der Mischehenfrage stand er natürlich im allgemeinen auf der Seite Nehemjas, der wie ein „läuterndes Feuer" aufgetreten war; nur scheint er vorgeschlagen zu haben, mit der Auflösung der bereits bestehenden Mischehen etwas schonungsvoller zu verfahren. Sonst trat er für buchstäbliche Innehaltung des Priesterkodex ein, für die genaue Verabfolgung des Zehnten und der Priesterhebe, aber auch für die Absonderung der Priester. Es läßt sich nicht leugnen, daß im Vergleich mit den vorexilischen Propheten bei Maleachi ein bedeutender Rückschritt im Sinne der Anbetung des Buchstaben zu verzeichnen ist. Maleachi ist bereits ein Kind des sopherischen Zeitalters, das nicht mehr neue Ideen und religiöse Gedanken schaffen, sondern nur die Schrift auslegen konnte. Es begann damals die Epoche der minutiösen Schriftauslegung und der vollen bedingungslosen Anerkennung der Schrift als der allein gültigen Norm für das religiöse und sittliche Leben. Mit Recht haben die Sammler der kanonischen

Bücher mit dieser kleinen Schrift die prophetischen abgeschlossen und die Schlußsätze hinzugefügt:

„Gedenket der Lehre meines Knechtes Mose, die ich auf Choreb anbefohlen, Gesetze und Rechte.
Siehe, ich schicke euch Elija den Propheten, bevor eintreffen wird Gottes Tag, der große und furchtbare.
Und er wird versöhnen das Herz der Väter mit den Söhnen und das Herz der Söhne mit ihren Vätern, auf daß ich nicht komme und das ganze Land mit Bann schlage!"

---

In der Sammlung der zwölf kleinen prophetischen Schriften sind noch drei zu erwähnen, deren Zeit schwer zu ermitteln ist. Die eine wird einem Propheten Joel b. Petuel zugeschrieben. Die ersten zwei Kapitel schildern in einer poetisch ergreifenden Sprache eine schwere Heuschreckenplage, die in Palästina furchtbare Verwüstungen angerichtet hatte. Die Darstellung setzt den Bestand des Heiligtums in Jerusalem voraus, was ebensogut auf den ersten, wie auf den zweiten Tempel passen könnte. Die zwei letzten Kapitel sind eschatologischen Inhalts und geben (im 3. Kap.) ein Bild von großen Naturereignissen, wie sie bei starken Erdbeben und Vulkanausbrüchen vorzukommen pflegen. — Das Zeitalter des Propheten Habakuk läßt sich noch schwerer bestimmen. Das erobernde, länderzertretende Volk, von dem in dieser Schrift die Rede ist, ist von manchen Forschern auf das graeko-makedonische Reich unter Alexander d. Großen, von manchen sogar auf Rom bezogen worden. — Eine eigenartige Schrift ist die dem Propheten Jona b. Amittai zugeschriebene (vgl. 2. Kön. 13, 23). In ihr sind keine prophetischen Reden enthalten, sie lehrt aber einen Universalismus, das Erbarmen Gottes, der die ganze Menschheit umfaßt, und bekennt sich zum Gedanken der Menschenliebe, zu der sich nur die auserwählten Geister in der Weltgeschichte erheben konnten.

Zu erwähnen wäre noch, daß bei der Sammlung und Kanonisierung der prophetischen Schriften manche Kapitel oder einzelne Stellen eingefügt worden sind. Eigentümlich ist dabei, daß nach einer herben Strafandrohung tröstende und

beruhigende Worte hinzugefügt werden, da es dem Sammler schwer fiel, es bei der harten Strafandrohung bewenden zu lassen. Die Heilsprophetie beginnt häufig mit den Worten: „Aber in jenen Tagen“ und gewährt einen trostreichen Ausblick in die Zukunft, da sich Gott seines Volkes erbarmen und es wieder in Gnaden aufnehmen wird.

---

GUSTAV HÖLSCHER

# Das ekstatische Prophetentum in den semitischen Religionen

Est deus in nobis, agitante calescimus illo.
(Ovid. Fast. VI, 5.)

Ein deutliches Bild vom ältesten israelitischen Prophetentum geben zuerst die Erzählungen über die Zeit Samuels (1. Sam. 10, 5 ff., 19, 18 ff.), Elisas und Elias. Sein Merkmal ist die heftig ekstatische Erregung mit ihren typischen Begleiterscheinungen.

Ob dieses Prophetentum althebräischen oder kanaanäischen Ursprungs sei, ob es schon bei den hebräischen Nomaden der Wüste bestanden oder erst auf dem Boden des Kulturlandes sich bei ihnen eingebürgert habe, ist eine noch immer bald so, bald so beantwortete Streitfrage. Ein direkter Beweis für das eine oder das andere ist aus den alttestamentlichen Quellen nicht zu führen, da unmittelbare Zeugnisse über die Zeit vor der Einwanderung fehlen. Wenn schon Mose von den Späteren nabi, Mirjam nebia genannt wird, so überzeugt das nicht; denn der Sprachgebrauch hat sich nach 1. Sam. 9, 9 im Laufe der Zeit gewandelt. Die Frage kann nur durch eine weitergreifende Vergleichung der Nachbarreligionen entschieden werden, zu der hier das wichtigste Material gegeben sei.

Das ekstatische Prophetentum gehört nicht zu den über die ganze alte semitische Welt verbreiteten Erscheinungen. Den vorislamischen Arabern ist es gänzlich fremd. Der ursprüngliche semitische Charakter, wie er unverfälscht bei den Stämmen der Wüste beobachtet werden kann, zeichnet sich aus durch Nüchternheit des Denkens, gute Beobachtung und praktischen Verstand, aber ihm fehlt sowohl die schöpferische Gestaltungskraft der Phantasie, als auch die Innigkeit tieferen Gemütslebens und wärmerer Empfindung; deshalb

liegen ihm exaltierte Äußerungen des religiösen Lebens von Hause aus fern. Etwas anderes als die volle Ekstase des Propheten ist jene über das ganze Gebiet des primitiven Dämonenglaubens verbreitete Vorstellung der Besessenheit, welche ebenso wie beim Propheten schon bei dem Zauberer und Wahrsager vorausgesetzt wird. Auch dem altarabischen Heidentum ist diese Vorstellung nicht fremd; was die Araber bei ihren Wahrsagern (kahin) und Dichtern (sair) den sag nannten, bedeutet etymologisch wie die hebräische Wurzel saga die Besessenheit, in der man zauberhafte Worte zu sprechen vermag. Mit der Ekstase des nabi hat dieser Zustand des kahin nichts zu tun. Ebensowenig sind Kulttänze, wie sie auf dem Boden der Wüste beschrieben werden, ohne weiteres mit ekstatischen Zuständen in Verbindung zu bringen. Noch der älteste Islam trägt trotz Muhammeds Krämpfen und Visionen ganz die alte nüchterne Art des Semitentums an sich. Erst mit seinem Einzug in die Kulturländer hat der Islam die Mystik übernommen; in den Gebieten christlicher, persischer und indischer Bevölkerung, deren Gemütsbedürfnissen der ältere Islam nicht genügte, wurde der sog. ṭasawwuf entwickelt und in einer von barbarischen Beimischungen gereinigten Form auch offiziell anerkannt. Damit war der Weg gewiesen, auf dem jenes exzentrische Derwischwesen eindrang, das an uralte Bräuche besonders der syrisch-kleinasiatischen Völker anknüpfen konnte und mit seinen schamanistischen Zutaten, wilden Bewegungen, Sang und Tanz, heute überall im Islam blüht, selbst an seinem arabischen Mittelpunkt zu Mekka, wo die Einflüsse aller islamischen Länder zusammenströmen und wo sich indischer und persischer mit malaiischem und afrikanischem Import mischt.

Ist demnach im Bereiche der semitischen Wüstenstämme ein prophetisches Ekstatikertum, wie das israelitische, nicht altheimisch, so fragt es sich, wo Parallelerscheinungen zu demselben in der Nachbarschaft Israels zu finden sind. Auch im alten Ägypten ist dasselbe durchaus unbekannt. Die Reste von Weissagungsliteratur, die uns aus Ägypten erhalten sind, stehen mit ekstatischem Wesen, wie dem der Nebiim oder der

Sibyllen, in keinem Zusammenhang. Wenn Diodor I 73, 4 allen ägyptischen Priestern das profeteuein zuspricht, so besagt das nicht mehr als die bei den griechischen Schriftstellern häufige Verwendung des Titels profetes, mit dem sie eine durch die ganze Geschichte Ägyptens hindurch viel genannte Priesterklasse bezeichnen, deren ägyptischer Name hn-ntr „Diener des Gottes“ bedeutet und die mit dem Ekstatikertum nichts zu tun hat. Wohl spielen Musik und Tanz in den altägyptischen Kulten eine nicht unwesentliche Rolle, aber sie nehmen — soweit wir erkennen können — nirgends exaltiert-ekstatische Formen an. Das gilt auch von jener oft erwähnten Art der Verehrung, die hnw genannt wird und vielleicht in einem wilden Jauchzen bestand, bei welchem man sich knieend mit geballten Fäusten die Brust schlug. Man könnte an diesen Kultbrauch denken bei der Beschreibung, die Herodot (II 61) von dem Isisfeste zu Busiris entwirft. Er betont dabei, daß nur die in Ägypten ansässigen Karer, also Kleinasiaten, sich bei diesem Feste die Stirn mit Messern zu zerfleischen pflegten, also einen mit ekstatischen Übungen vielfach verbundenen Brauch übten; ägyptisch aber war nach seinem ausdrücklichen Zeugnis diese Sitte nicht. Erst im späteren römischen Isisdienste ist die wohl unter synkretistischen Einflüssen aufgekommene ekstatische Selbstverwundung bezeugt, wie sie in ähnlicher Weise im heutigen Ägypten bei den dort wohnhaften Persern am Feste Hasans und Husains geübt wird. Nicht als altägyptische Sitte, sondern als Einwirkung des Synkretismus wird darum wohl auch zu verstehen sein, was Plinius (hist. nat. VIII 185) von den Scharen von Knaben erzählt, die den Apisstier in Prozession begleiteten und plötzlich vom Wahnsinn ergriffen die Zukunft weissagten; es ist — soviel ich weiß — die einzige Nachricht von ekstatischer Weissagung aus älterer Zeit. Ganz neuer afrikanischer Import ist jene jetzt in Ägypten verbreitete Art des Heilzaubers, die zar genannt und bei der der Kranke in einen Zustand ekstatischer Erregung versetzt wird.

Der eigentliche Boden des ekstatischen Wesens ist von alters her Syrien und Kleinasien. Stark ausgebildet findet sich

dasselbe in den Baalkulten der Phöniker. In den Äthiopika des Heliodor (IV 16) berichtet der Held des Romans von einem Opfer tyrischer Seefahrer, welches unter Flötenspiel dem tyrischen Herakles geschlachtet wird, und höchst anschaulich beschreibt er dabei den ekstatischen Tanz: „Und ich ließ sie dort zurück bei ihren Flöten und Tänzen, die sie bei der hurtigen Musik der Pektiden nach assyrischer (d. i. syrischer) Weise hüpfend ausführten, bald in leichten Sprüngen sich emporschnellend, bald beständig auf dem Erdboden (mit gebogenem Knie) hinkend und mit Drehung des ganzen Körpers, wie die Besessenen, im Kreise herumwirbelnd.“ Diese Schilderung ist die genaueste Parallele zum Hinktanz (pasach vgl. 1. Kg. 18, 21. 26) der Baalspropheten auf dem Karmel (1. Kg. 18, 21-29). Auch sonst finden sich Zeugnisse für den Hinktanz auf kanaanäischem Boden, ohne daß er überall als Mittel zur Ekstase diente: wenn Jakob nach seinem Kampfe mit der Gottheit zu Penuel auf seiner Hüfte hinkte (Gen. 31, 32), so scheint damit die lokale Kultsitte des Hinktanzes ätiologisch motiviert werden zu sollen. Ferner besteht die Möglichkeit, daß der Name des „Pesach“ ursprünglich einmal das Fest des „Hinkens“ (pasach) bedeutet hat. Im Baalkulte muß der Tanz eine ganz besondere Rolle gespielt haben, wie der Name des Tanzbaals (baal marqod) verrät. 1. Kg. 18 zeigt, wie der Tanz in diesem Kulte als Mittel zur Ekstase diente, die ihrerseits zum Wahrsagen befähigte. An Beispielen solcher Wahrsagung im tyrischen Baalkulte könnte hierfür freilich höchstens auf eine wenig besagende Angabe Justins verwiesen werden, der in seiner Schilderung der Flucht Elissas aus Tyrus (VIII 5) erzählt, wie ihr königlicher Bruder, im Begriffe, die Flüchtige zu verfolgen, durch die Bitten seiner Mutter und die Drohungen der Götter bewogen wird, davon abzusehen, weil — wie es heißt — die inspirierten Seher ihm prophezeiten, er werde nicht ungestraft bleiben, wenn er dem Wachstum der glücklichsten Stadt der Welt ein Hindernis in den Weg legen würde. Ein schönes und sehr altes Beispiel dagegen liegt aus Byblos vor in dem Berichte des Ägypters Wen-amon in einem Papyrus Golénischeff, welcher schon für das

11. Jahrhdrt. ekstatische Weissagung daselbst bezeugt. Der Beamte Wen-amon ist im Auftrag des Pharao mit seinem Gotte nach Byblos zum Stadtfürsten Zekar-baal gereist, um das Holz für „die große, herrliche Barke des Amon-Re, des Götterkönigs" zu holen; aber der Fürst will sich auf die Holzlieferung nicht einlassen. „Neunzehn Tage" — so erzählt der Ägypter — „verbrachte ich in seinem [Hafen], und täglich sandte er zu mir und ließ mir sagen: Entferne dich aus meinem Hafen! Als er (jedoch einmal) seinen Göttern opferte, da ergriff der Gott einen seiner vornehmsten (?) Jünglinge und brachte ihn in Verzückung, so daß er sagte: Bringe (den Gott) herbei! Bringe den Boten, der ihn bei sich hat! Amon hat ihn gesandt, (jetzt) läßt er ihn ziehen! Während nun der Rasende in dieser Nacht raste, fand ich ein Schiff, das nach Ägypten fahren wollte, und lud alle meine Habe darauf. Ich wartete auf die Dunkelheit, indem ich dachte: Wenn sie hereinbricht, will ich den Gott auch einschiffen, damit kein anderes Auge ihn sehe. Da kam der Hafenmeister zu mir und sagte: Bleibe bei dem Fürsten bis morgen! usw." Der ekstatische Zustand, das „Verzücktsein" und „Rasen", wird in diesem Texte durch das bezeichnende Determinativ eines leicht gebeugten, mit beiden Armen gestikulierenden Mannes dargestellt. Die Ekstase, in der geweissagt wird, tritt beim Opfer ein und scheint die ganze Nacht anzudauern. Der Erzähler, dem die Erscheinung offenbar neu ist, sagt nicht, welcher Gott als Urheber der Ekstase angesehen wurde; offenbar hat man an den männlichen Hauptgott der Stadt zu denken, den Philo von Byblos als Kronos oder El bezeichnet und der dem Baal der Stadt entspricht, wie denn auch der erwähnte Fürst nach dem Baal genannt ist. Eine nähere Beschreibung des ekstatischen Redens liefert auf dem Boden Phönikes und Palästinas der Christenfeind Celsus, der zwar in seiner Darstellung das christliche Ekstatikertum karrikieren will, aber die Farben zu seinem Bilde von heidnischen Kulten jener Länder entleiht, wie er denn auch die Erscheinung als eine in Phönike und Palästina verbreitete hinstellt und von „den Heiligtümern" redet. Viele namenlose Leute, so erzählt

er, gebe es dort, teils in oder außerhalb der Heiligtümer, teils als bettelnde Vagabunden in den Städten und Kriegslagern, die in leichtfertigster Weise aus irgend einem Anlasse als Weissager aufträten und den Anspruch erhöben, Gott, Gottes Sohn oder göttlicher Geist zu sein, das Ende der Welt verkündigten und ihren Gläubigen die Seligkeit verhießen; „nachdem sie aber derartige Reden geführt haben, fügen sie noch allerlei unverständliches, wilderregtes und höchst mysteriöses Zeug hinzu, dessen Sinn kein vernünftiger Mensch entdecken kann; denn es ist unklar und absolut nichts, gibt jedoch allen Narren und Scharlatanen jederzeit Anlaß, das Gesprochene nach Gutdünken sich anzueignen“. Celsus beschreibt demnach das Reden dieser Ekstatiker in Phönike und Palästina als ein leidenschaftliches Sprechen teils verständlicher Worte und Sätze, teils unverständlicher dunkler Laute, deren Ausdeutung dem Belieben der Zuhörer überlassen bleibt.

Es ist bemerkenswert, daß in diesen Beispielen aus Phönike und Palästina die ekstatische Wahrsagung durchaus auf eine männliche Gottheit zurückgeführt wird; Propheten einer weiblichen Gottheit fehlen; denn die „Ascherapropheten“ 1. Kg. 18, 29 verdanken ihre Erwähnung nur dem Irrtum eines Glossators. Das ist um so beachtenswerter, als in all den großen phönikischen Häfen auch die weibliche Gottheit verehrt wird, ja in Byblos sogar die erste Rolle spielt. Auch in den zahlreichen Nachrichten, die über die Verehrung des Frühlingsgottes Adonis in Byblos, Aphaka und im zyprischen Amathus vorliegen, ist zwar von den leidenschaftlichen und ausschweifenden Bräuchen dieses Kults viel die Rede, aber nicht von Wahrsagung in der Ekstase. Anders in den sonst nahe verwandten Kulten der nordsyrischen Atargatis und der kleinasiatischen Muttergöttin. Der Atargatiskult hatte seine Hauptstätte in Mabug-Hierapolis, von wo er sich später besonders in den Spuren des älteren Astartedienstes, z. B. nach Askalon, Aschtarot in Basan, Delos, ausgebreitet hat. Der Verfasser der Schrift De Syria dea nennt als Personal des Kultes von Hierapolis „eine Menge heiliger Leute, Flötenspieler, Pfeifer, Verschnittener, auch rasende und verrückte

Weiber", und schildert die dort abgehaltenen Übungen in folgender Weise: „Viele Verschnittene, sowie die erwähnten heiligen Leute, verrichten die Orgien, zerschneiden sich die Arme und schlagen sich gegenseitig auf den Rücken; viele aber, die bei ihnen stehen, spielen Flöte dazu, viele lärmen mit Tamburinen, andere singen gottbegeisterte heilige Gesänge; jedoch geschieht dies außerhalb des Tempels; in den Tempel gehen die, die solches tun, nicht hinein." Die ausführlichste Beschreibung des syrischen Ekstatikertums verdanken wir dem humoristischen Romane des Puniers Apuleius, der in scherzhafter Weise schildert, wie im Dienste der Syrischen Göttin die mit Tanz und Geißelung verbundene Ekstase der gewerbsmäßigen Wahrsagerei diente (Metam. VIII 24-29, vgl. Lucian, Asinus 37). Lucius — das ist die Fabel des Romans — ist in einen Esel verwandelt und erlebt als solcher die wundersamsten Abenteuer. Ein Priester der Syrischen Göttin, Philebus, hat ihn gekauft, „ein alter Lüstling mit Glatze und herabhängenden Locken, einer aus der gemeinen Hefe der Leute, wie sie auf den Landstraßen und in den Städten mit Zymbeln und Kastagnetten herumlärmen und für die Syrische Göttin betteln gehen". Ein korpulenter junger Mann, ein geübter Chorflötist, den man auf dem Sklavenmarkt erhandelt hat, begleitet sie dabei als Musikant, Lucius aber muß auf seinem Eselsrücken das Bild der Göttin von Ort zu Ort schleppen. Von dem Geschäftsbetrieb seiner Herren gibt er folgendes anschauliche Bild: „Tags darauf zogen sie los, bunt angezogen und samt und sonders greulich ausstaffiert, das Gesicht beschmiert mit schmutziger Salbe, die Augen artig geschminkt, mit Turbanen auf dem Kopf und in saffranfarbigen, linnenen und seidenen Gewanden. Ein paar von ihnen, welche weiße, mit lanzenartig rings ausstrahlenden Purpurstreifen bemalte und mit einem Gürtel unten zusammengebundene Hemden anhatten und dreckige Schuhe an den Füßen trugen, luden mir die in einen Seidenmantel gehüllte Göttin auf den Rücken. Dann schwangen sie mit bis zur Schulter entblößten Armen riesige Schwerter und Messer und hüpften unter lautem Juchzen in die Höhe, während

Flötenmusik sie zu wahnsinnigem Tanze anstachelte. An einigen kleinen Gehöften zogen sie vorbei, bis sie zum Gute eines wohlhabenden Grundbesitzers gelangten. Kaum waren sie dort eingetreten, so brachen sie in ein lautes mißtönendes Geheul aus. Wie wahnsinnig flogen sie herum. Eine ganze Weile hielten sie den Kopf gesenkt, verrenkten in geschwinden Drehungen den Hals, ließen die herabwallenden Haare im Kreise flattern und bissen sich gelegentlich mit den Zähnen ins Fleisch. Am Ende zerhackten sie sich mit einem zweischneidigen Messer, das sie bei sich trugen, die Arme. Mittlerweile war einer von ihnen in wildere Raserei verfallen. Er begann aus tiefer Brust anhaltende Keuchlaute hervorzustoßen und versuchte, gleichwie von göttlichem Geiste erfüllt, einen krankhaften Wahnsinn vorzutäuschen — als ob der Mensch durch die Anwesenheit der Götter, statt besser zu werden, schwach und krank würde! Schau an, welch herrlichen Lohn ihm nun die himmlische Vorsehung beschert hat! Als hätte er sich gegen ein Gebot der heiligen Religion vergangen, fängt er an, unter lautem Weissagen sich selber in schwindelhafter Weise anzuklagen, sich Vorwürfe zu machen und dazu eigenhändig für sein sträfliches Tun von sich selber Sühne zu fordern. Schließlich reißt er die Geißel an sich — das charakteristische Gerät dieser Halbmänner, welches mit vielen Fransen aus gedrehten Wollstricken und zahlreichen würfelförmigen Schafknöcheln versehen ist, — und züchtigt sich mit Schlägen der knotenreichen Geißel, infolge seines Vorsatzes (durch Autosuggestion) wundersam gegen die Wundschmerzen gefeit. Man konnte sehen, wie während dieser Schwerthiebe und Geißelschläge der Erdboden vom Schmutz des weibischen Blutes ordentlich naß wurde. Mir ward, als ich das Blut aus soviel Wunden ringsum spritzen sah, ganz bange in dem Gedanken, der Magen der fremden Göttin könnte, wie der mancher Menschen nach Eselsmilch, so der ihre etwa nach Eselsblut Gelüste kriegen. Endlich waren sie ihrer Metzelei glücklich müde geworden oder hatten sie wenigstens satt gekriegt. Kaum aber hatten sie ihre Tortur beendet, so reichte das Publikum ihnen um die Wette Kupfer-, auch Silbermünzen,

die sie im offenen Gewandbausche einsammelten, dazu eine Kanne Wein, Milch, Käse, etwas Schrot und Weizenmehl; manche verehrten auch dem Träger der Göttin ein bißchen Gerste. Sie jedoch scharrten alles gierig zusammen, stopften es in die für dies Geschäft mit Vorbedacht bereitgehaltenen Säcke und luden es mir auf den Rücken, so daß ich, nun mit doppelter Last bepackt, als Magazin und als Tempel zugleich, einhertraben konnte.“ Ergänzt wird diese köstliche Beschreibung durch ein anderes Beispiel der Wahrsagerei, welches des weiteren erzählt wird: „Von einem Bauern erheischen sie durch Vorspiegelung einer schwindelhaften Weissagung einen fetten Widder, der durch sein Opfer den Hunger der Syrischen Göttin stillen sollte.“ Ebenfalls dem Kulte der Syrischen Göttin gehört folgender Fall an, den Florus erzählt; im Sklavenkriege trat ein Syrer Eunus auf, welcher, „als ob es auf Befehl der Götter geschehe, die Sklaven aufhetzte, sich freizumachen und zu den Waffen zu greifen, indem er gottbegeisterten Wahnsinn erheuchelte und dabei der Syrischen Göttin zu Ehren die Haare schüttelte; um aber zu beweisen, daß dies durch die Gottheit geschehe, hielt er eine Nuß im Munde versteckt, die er mit Schwefel und Feuer vollgestopft hatte, und ließ beim Sprechen durch leises Blasen eine Flamme hervorschlagen“.

Das nordsyrische Ekstatikertum steht mit dem naheverwandten kleinasiatischen in sehr enger Verbindung, und die Fäden des letzteren reichen weiter hinüber nach Thrakien und Griechenland.

Auch auf dem Boden Assyriens und Babyloniens hat man neuerdings versucht, ein ekstatisches Prophetentum nachzuweisen. Diese Frage bedarf indes noch genauerer Untersuchung. Die hebräische Bezeichnung des Propheten, nabi, ist von dem akkadischen Verbum nabu (rufen) abzuleiten; jedoch gibt es ein dem hebräischen nabi entsprechendes Nomen, entgegen der vielfach aufgestellten Behauptung, im akkadischen nicht; ob nabi assyrisches Lehnwort ist, muß also dahinstehen. Nachrichten über prophetische Ekstase, die wie auf syrisch-kleinasiatischem Gebiete durch Tanz und Musik er-

zeugt wurde, fehlen in den Keilschrifttexten bis jetzt gänzlich. Den einzigen Anhalt zur Annahme verwandter Erscheinungen könnten gewisse Namen von Priesterklassen, die öfters erwähnt werden, bieten, nämlich mahhû, sangû, munambû. Wie weit indes die z. T. unsicheren Etymologien dieser Bezeichnungen auf Ekstatiker nach Art der tanzenden und heulenden Derwische zu deuten sind, ist höchst unsicher. Das völlige Fehlen jener Erscheinungen in unsern keilinschriftlichen Nachrichten hat seinen Grund schwerlich nur in der Dürftigkeit unseres Materials, sondern doch wohl im Wesen der ganzen babylonisch-assyrischen Religion und Kultur. Bestätigt wird das auch durch die Nachrichten der Griechen, die im allgemeinen fremde Sitten gut beobachteten und von den ekstatischen Erscheinungen in Kleinasien und Syrien viel erzählen, dagegen, wo sie die Wahrsagung der Babylonier behandeln, wie die gutunterrichtete Quelle Diodors (II 29), nur von Astrologie, Vogelflug, Traumgesichten, Vorzeichendeutung und Opferschau, aber nichts von ekstatischem Prophetentum berichten.

Die Vergleichung des israelitischen Ekstatikertums der Nebiim mit den verwandten Erscheinungen der Nachbarreligionen zeigt, daß eine Parallele zu denselben nur auf syrisch-kleinasiatischem Gebiete zu finden ist. Während es auf dem Boden des reinen Semitentums, in der Wüste, nicht heimisch ist, blüht es in solchen Gebieten, deren Kultur und wahrscheinlich auch Rasse teils nicht rein semitisch, teils völlig unsemitisch ist. Die Erscheinung stellt sich damit in Zusammenhang mit all den anderen religiösen und kulturellen Beziehungen, welche Syrien mit Kleinasien seit alters verbinden. Zu einem Teile mögen sich diese erklären aus den großen Völkerbewegungen, die vor allem im Laufe des zweiten Jahrtausends von Norden her die syrischen Küstenländer überflutet haben, zuerst der Mitani, dann der Hethiter, zuletzt der Philister und ihrer Verwandten, welche im Segen Noahs als Jafet neben Sem und Kanaan erscheinen (Gen. 9, 27). Indessen dürften die Kulturbeziehungen Syriens zu Kleinasien im allgemeinen älter sein als diese Einwanderungen des zweiten

Jahrtausends. Darauf deutet vor allem der Umstand hin, daß die gesamten syrischen Kulte sich in wesentlichen Punkten von den arabischen Kulten der Wüste, d. h. von der ursprünglichen Art der semitischen Religion entfernen, dagegen mit den kleinasiatischen sich vielfach aufs engste berühren. Fremd ist auf dem Boden der arabischen Wüste die in Syrien übliche geschlechtliche Differenzierung der Gottheit, sowie die Verehrung der großen Natur- und Geschlechtsgöttin, fremd die lauten Klagefeste beim Absterben der Vegetation, fremd das Verbot des Schweinefleisches, fremd endlich die sakrale Prostitution der Frauen sowie die Prostitution und Kastration der Männer.

Alle diese gemeinsamen Eigentümlichkeiten setzen offenbar weit ältere Beziehungen zwischen beiden Gebieten voraus, und würden ihre Erklärung finden, wenn die von anthropologischer Seite vorgetragene Ansicht richtig ist, daß Syrien und Mesopotamien lange vor dem Eindringen der Mitani und Hethiter von einer kleinasiatischen Rasse besiedelt gewesen waren, mit der sich die später aus der Wüste einwandernden Semiten vermischt hätten.

Die angegebenen Tatsachen über die Verbreitung des ekstatischen Prophetentums führen zu dem Schlusse, daß dasselbe in Israel kein Erbgut aus nomadischer Zeit ist, sondern auf kanaanäischen Einfluß zurückgeht. Es ist kein Zufall, daß die Erscheinung nur bei den stärker kanaanisierten Nordstämmen bezeugt ist, nicht bei den Südstämmen, die in Religion und Kultur dem alten Nomadentum näher verbunden geblieben sind. Daß das Prophetentum in Israel älter als die Omridenzeit und die damals offizielle Einführung des phönikischen Melkarthdienstes ist, lehrt 1. Sam. 10, 5 ff. Auf Grund dieser, zufälligerweise ältesten Erwähnung des Prophetentums in unsern Quellen, hat man die Vermutung ausgesprochen, daß zurzeit Samuels die ganze Erscheinung neu gewesen, und daß sie aus der Not der Philisterzeit geboren sei. Beides ist schwerlich richtig; ersteres darf aus 1. Sam. 10, 5 ff. nicht erschlossen werden, wo nicht das Prophetentum an sich als etwas Merkwürdiges hingestellt wird, sondern die Teilnahme

eines vornehmen Jünglings an diesen Derwischübungen; letzteres ergibt sich aus 1. Sam. 9-10 schlechterdings nicht: denn nicht die Propheten, sondern der mit ihnen in keiner Verbindung stehende Seher und Wahrsager Samuel ist hier die treibende Kraft zum Philisterkampfe. Daß Saul dem Schwarm der Propheten gerade am Wohnsitze des philistäischen Vogtes begegnet, ist Zufall; daß man unter dem Schutze der religiösen Ekstase die politisch-patriotische Bewegung verbreitet habe, ist reine Vermutung. Ist das ekstatische Prophetentum kanaanäischen Ursprungs und also seit alters her im Lande heimisch, so hat Israel es offenbar von Anfang an mit den Kulten und der Kultur Kanaans übernommen und ebenso wie die religiösen Sagen und Bräuche der Kanaanäer mit neuem geistigen Inhalt erfüllt.

KARL BUDDE

# Das nomadische Ideal im Alten Testament

Der Aufsatz erschien zuerst in englischer Übersetzung (The New World, Boston, Dezember 1895), dann deutsch Anfang 1896 in den Preußischen Jahrbüchern. In diesem Wiederabdruck sind eine Anzahl entbehrlich gewordener Anmerkungen gestrichen, anderen neue Literaturangaben hinzugefügt. Einen Schlußabschnitt, der den Blick über Völker und Zeiten bis auf die damalige Gegenwart fortführte, habe ich auf den Wunsch des Herausgebers fortgelassen. K. B.

Zu den besten Stücken der Königsbücher vom Gesichtspunkte geschichtlicher Zuverlässigkeit aus gehört die Erzählung 2. Kön. 9, 10 von dem gleichzeitigen Sturze des Königshauses Omri und des tyrischen Baal durch Jehu, einem Ereignis, das sich mit annähernder Sicherheit auf das Jahr 842 v. Chr. festlegen läßt. „Meteorartig", wie man richtig gesagt hat, taucht darin der merkwürdige Mann auf und verschwindet wieder, auf den wir die Anschauung zurückführen können, die ich mit dem Namen des n o m a d i s c h e n  I d e a l s kurz zu bezeichnen versuche. Als der furchtbare Jehu, der sich im Einverständnis mit den Jahwepropheten auf den Thron Israels schwingt, seine Blutarbeit in der Residenz Jisreel vollbracht hat, macht er sich ungesäumt zu Wagen auf, um sie in der Reichshauptstadt Samaria fortzusetzen. Er begegnet einer Karawane, judäischen Prinzen mit ihrer Begleitung, die ahnungslos auf dem Wege nach Jisreel sind — auf seinen Befehl werden sie niedergemetzelt. „Als er von dort weiterfuhr," so lesen wir nun wörtlich 2. Kön. 10, 15 ff., „traf er auf Jonadab ben Rekab, der ihn begrüßte, und er sprach ihn an: „Bist du mir aufrichtig zugetan wie ich dir?" Jonadab antwortete: „Ich bin's!" Da sagte Jehu: „Bist du's denn, so gib mir die Hand!" Und als er sie ihm gab, hob Jehu ihn

zu sich auf den Wagen und sagte: „Komm mit mir und weide dich an meinem Eifer für Jahwe!“ und so fuhr er mit auf seinem Wagen.“ Noch hören wir in V. 23, daß Jonadab Zeuge des furchtbaren Blutbades war, das Jehu zu Samaria unter den Baalverehrern anrichtete; aber nur sein Name ist dort genannt, und damit verschwindet jede Spur seiner Person. Sicher können wir aus dem Zusammenhang entnehmen, daß er ein Eiferer für Jahwe war, dessen Zustimmung und Unterstützung Jehu bei seinem Unternehmen für wertvoll hielt, und daneben das andere, daß der Erzähler seinem israelitischen Leser nicht erst zu sagen brauchte, wer Jonadab ben Rekab war. Sein bloßer Name muß einen ganzen Kreis von Vorstellungen mit sich gebracht haben. Das wäre für uns Nachgeborene ein schlechter Trost, wenn uns nicht ein glückliches Zusammentreffen ein volles Vierteljahrtausend später die Spuren zeigte, die der merkwürdige Mann in der Geschichte Israels hinterlassen hat. Bei der ersten Belagerung Jerusalems durch Nebukadnezar unter König Jojakim (597 v. Chr.) sind die Bewohner des platten Landes hinter die Mauern der Hauptstadt geflüchtet. Unter ihnen ersieht sich der Prophet Jeremia (Jer. 35) eine eigenartige Schar, „das Haus der Rekabiter“, zum Vorbild der Willensstärke und Treue für sein wankelmütiges, seinem Gotte ungetreues Volk. Er setzt ihnen volle Weinkrüge und Becher vor und lädt sie ein zu trinken. Ihre Antwort lautet, wie er erwartet hat: „Wir trinken keinen Wein, denn unser Vorfahr Jonadab ben Rekab hat uns die Satzung auferlegt: Ihr sollt keinen Wein trinken, weder ihr noch eure Söhne, auf ewige Zeiten. Auch sollt ihr kein Haus bauen, noch Samen aussäen, noch Weinberge anlegen oder besitzen; sondern in Zelten sollt ihr wohnen euer Leben lang, damit ihr lange lebet auf dem Boden des Landes, in dem ihr Gäste seid!“ Jetzt wissen wir, warum das Königsbuch so lakonisch von diesem Manne redet: scharf geschnitten hob sich sein Profil als das des Stifters einer merkwürdigen Sekte von dem Hintergrunde Gesamtisraels ab. Er war der Vertreter des nomadischen Ideals. Das Wohlgefallen Jahwes, der Besitz des Segens,

den er allein verleihen kann (vgl. z. B. die fast gleichlautende Formel des Dekalogs Ex. 20, 12), wird von Jonadab an nomadische Lebensweise gebunden: Zelt anstatt des Hauses, Viehzucht statt des Ackerbaues, vor allem aber strenges Meiden des Weines. Darin liegt die Drohung, daß Jahwe ihnen seinen Segen entziehen, sie von dem Boden des Landes vertreiben werde, falls sie, entgegen seiner Verordnung, zum ansässigen Leben übergehen würden. Zunächst, wie es scheint, ein merkwürdiger Widerspruch: langes Bleiben im Lande unter der Bedingung, nicht darin Wurzel zu schlagen! Das Weinverbot allein, auf das Jeremia sein Vorgehen stützt, würde man begreifen als richtige, wenn auch schroffe Folgerung aus dem Mißbrauch des berauschenden Getränkes; aber daß feste Wohnsitze und Ackerbau ebenso verboten werden, zeigt uns, daß der Weinbau im letzten Grunde nur als die Blüte des ansässigen Lebens erscheint. Das ist eine Anschauung, die füglich auch der Noah-Geschichte, Gen. 9, 20 ff., zugrunde liegt, sich in den Trauben (neben Granaten und Feigen) der Kundschaftergeschichte Num. 13, 23 offenbart und wohl als Gemeingut des Alten Testaments gelten kann. Aber warum wird dieses köstliche Geschenk samt seinen Vorfrüchten hier verschmäht und verworfen? Eine dürre Stammtafelnotiz, von sehr später Hand überliefert, aber darum doch vollkommen glaubwürdig, kommt uns bei der Beantwortung dieser Frage zu Hilfe. Aus 1. Chron. 2, 55 erfahren wir, daß das „Haus Rekab“ zu den Kenitern (dort falsch vokalisiert Kiniter) gehörte. Die Keniter aber führen nach 1. Sam. 15, 6 im äußersten Süden des Westjordanlandes ein Nomadenleben, benachbart und teilweise vermischt mit den durch ihre verheerenden Streifzüge berüchtigten Amalekitern. Daß einzelne versprengte Geschlechter von ihnen mit ihren Herden sich auch anderwärts in Kanaan Weideland suchten, ersehen wir schon aus dem Deboraliede; denn Jaël, die Überwinderin des Sisera, der der Preis der höchsten Tapferkeit zuerkannt wird, ist das Weib des Keniters Heber und gehört zu den Weibern der Zeltbewohner (Richt. 5, 24, vgl. 4, 11).

Begegnen wir nun Jonadab ben Rekab 1. Kön. 10 in eben

der Gegend, wo Jahrhunderte früher die Schlacht des Deboraliedes geschlagen war, so wird auch er selbst ein Nomade gewesen sein, vielleicht ein Abkömmling des dorthin verschlagenen Zweiges der Keniter, dem Heber und Jaël angehörten. Er hat dann füglich seinen Nachkommen nur auf die Seele gebunden, daß sie der uralten Sitte der Väter treu bleiben sollen: von einem religiösen Ideal könnte demnach nicht die Rede sein, am wenigsten von einem solchen, das für alle Jahweverehrer Geltung hätte. Daran ist soviel richtig, daß der Grundsatz nomadischen Lebens hier nicht durch Beobachtungen und Schlüsse frei gewonnen, sondern durch Abstammung und Geschichte vermittelt ist. Aber eine religiöse Abzielung der Verordnung des Jonadab ben Rekab können wir schon daraus erschließen, daß er uns in 1. Kön. 10 als Eiferer für Jahwe, als ein wohlbekannter Purist des Jahwismus entgegentritt, der Jehus Vorgehen ebenso freudig begrüßt, wie dieser die Stütze, die er an der Zustimmung des wunderlichen Heiligen gewinnt. Daß seine Verordnungen sich nur an seine Nachkommen richten, spricht nicht gegen ihre ideale Gemeingültigkeit. Denn die Lehre einer jeden Sekte oder auch eines religiösen Ordens ist um so sicherer esoterisch, je fester sie von ihrer alleinseligmachenden Bedeutung überzeugt sind. Auch wird der Mangel eines kenitischen Stammbaums für denjenigen, der sich von der Richtigkeit der rekabitischen Lehre überzeugen ließ, kein unübersteigbares Hindernis des Beitritts gebildet haben. Daß aber diese Nomaden es wagen konnten, in Sachen der Jahwereligion maßgebende Aussprüche zu tun, begreift sich leicht genug. Sind doch die Keniter die direkten Nachkommen Hobabs, des Schwagers Mose's, des treuen Führers des Volkes Israel in der Wüste (vgl. Richt. 1, 16; 4, 11, mit Num. 10, 29ff.; auch 1. Sam. 15, 6), und so hätten sie schon als die Verwandten dessen, der Israel zu Jahwe hinführte, Anspruch gehabt, gehört zu werden. Aber noch weit mehr! Als Hirte seines kenetischen Schwiegervaters, also im Weidegebiete von dessen Stamm, hat Mose die Offenbarung Jahwes und den Auftrag erhalten, Israel aus Ägypten heraus und Jahwe zuzuführen (Ex. 3).

Welcher andere Gott wird sich ihm dort offenbaren als der der Sippe seines Weibes? Ist das aber Jahwe, so haben die Keniter ihn früher verehrt, als Israel selbst, und dieser Schluß erhält dadurch seine Bestätigung, daß das erste Jahweopfer nach dem Auszug nicht von Mose dargebracht wird, sondern von seinem Schwiegervater, und daß es augenscheinlich dazu dient, „Ahron und die Ältesten Israels“ — Mose wird dabei nicht genannt, begreiflicherweise, weil er bereits initiiert ist — in die Opfergemeinschaft Jahwes aufzunehmen (Ex. 18, 12). Nicht der Erkenntnis gibt Mose's Schwiegervater in Ex. 18, 11 Ausdruck, daß Israels Gott größer ist als alle anderen, also auch als der seinige; sondern das ist ihm durch die Ereignisse, von denen Mose berichtet, zu stolzem Bewußtsein gekommen, daß die Macht seines eigenen Gottes Jahwe, dem seine Väter seit unvordenklichen Zeiten gedient, dem jetzt auch Israel zu seinem Heile sein Geschick anvertraut hat, weit über die engen Grenzen seines Stammes hinausgeht.[1] Kein Wunder also, daß seine Nachkommen sich noch nach vielen Jahrhunderten als die berufenen Hüter des reinen Jahwedienstes fühlen, kein Wunder, daß ihnen wie vor Alters Jahwe der Gott der Steppe und des schweifenden Nomaden ist, dem der an die Scholle gefesselte Ackerbauer keine wohlgefällige Verehrung zollen kann. So leitet sich ihm alle Verderbnis, alles Unheil, in dessen Beobachtung und Verurteilung er mit den Propheten eins ist, vor allem der Baaldienst, aus dem einen Grundfehler ab, daß Israel Zelt und Herde dahinten gelassen und sich Haus und Acker zugewandt hat.

Ich darf wohl annehmen, daß damit der wunderliche Sektenstifter in ausreichendem Maße Gestalt und Leben gewonnen hat, und daß zugleich die religiöse Bedeutung seiner Anschauung und Stiftung klar geworden ist. Aber nicht bei den Rekabiten allein, sondern auch bei den Propheten Israels begegnet uns das nomadische Ideal. Man erwartet vielleicht, daß Jeremia es sich angeeignet habe oder wenigstens Anerkennung für seinen religiösen Wert zeige; aber das ist keineswegs der Fall. Ihm tritt nur der Gehorsam der Rekabiter gegen ihren Stammvater in ein glänzendes Licht, ver-

glichen mit dem Ungehorsam Judas und Jerusalems gegen seinen Gott, der durch seine Propheten zu ihm geredet hat. Und dazu gesellt sich wohl noch ein leichterer Gegensatz zwischen dem Gegenstand des Verbotes: dort eine vergleichsweise geringfügige Sache, das Weintrinken, hier grundstürzende Sünde, der Götzendienst. So ist der Vergleich nur ein formaler, dort Gehorsam und Treue, hier Ungehorsam und Abfall, und zwar unter doppelt erschwerenden Umständen. Ein selbständiger Wert der Vorschriften Jonadabs wird gar nicht hervorgehoben, ihrer eigentlichen Grundlage, des nomadischen Lebens, wird in dem darauf gegründeten Gottesspruch (Jer. 35, 12 ff.) gar nicht einmal Erwähnung getan. Je weniger Eigenart jenen Satzungen innewohnt, desto schneidender wird der Gegensatz, desto zwingender der Schluß, den Jeremia aus dem Verhalten der Rekabiter zieht. Wir dürfen uns darüber nicht wundern. Vielleicht tragen die Rekabiter, die Jeremia vorfindet, selbst einen Teil der Schuld, wenn ihnen nämlich die sinnvollen Vorschriften ihres Ahnherrn zu bloß äußerlichen Satzungen geworden sind; aber auch ohne dies versteht es sich von selbst, daß der Prophet Jahwes Wohlgefallen und Segen von ganz anderen Dingen als Essen und Trinken, Wohnung und Berufstätigkeit abhängig macht. Wir müssen weit höher hinaufsteigen, um die meistens verkannten Spuren des nomadischen Ideals bei den Propheten zu finden, und wir müssen uns von vornherein darauf gefaßt machen, sie bei ihnen in anderer Gestalt anzutreffen als bei Jonadab ben Rekab, dem kenitischen Nomaden.

Es ist vor allem Hosea, der Prophet des zusammenbrechenden Nordreichs, ein Jahrhundert nach Jonadab ben Rekab, der Züge aus dessen nomadischem Ideal zur Verwertung bringt und uns zugleich dessen tieferen Sinn, ja sein bedingtes Recht, begreifen lehrt. Man weiß, wie Hosea das schwere Leid seines eigenen Lebens, den Ehebruch seines geliebten Weibes, begreifen gelernt hat als das Abbild der Untreue Israels gegen seinen Gott. Das Bewußtsein, daß er darin gewürdigt worden ist, mit seiner ganzen Person Jahwes Zeuge und Prophet zu sein, hat ihn sein Leid überwinden

gelehrt, ihm aber auch Mut und Geduld verliehen, in unermüdlicher Arbeit um die Seele der Verlorenen zu ringen. Die Darstellung dieses Trauerspiels, zugleich aus dem Leben des Propheten und aus der Geschichte Israels, in Kap. 1-3 seines Buches, erweitert sich in Kap. 2 zu einer gewaltigen Straf- und Drohrede gegen Jahwes ungetreues Weib, das Volk Israel, oder vielmehr die Mutter dieses Volkes, das Land, das immer neuen ungetreuen Geschlechtern, unechten Kindern, das Leben gibt.[2] Die Untreue Israels wurzelt in seiner Mutter Erde. Sie hat Jahwe die Ehe gebrochen, weil sie denkt: „Ich muß meinen Buhlen nachgehn, die mir mein Brot und mein Wasser, meine Wolle und meinen Flachs, mein Öl und meinen Trank schenken“ (V. 7). Die Buhlen, das sind, wie V. 14 f. am deutlichsten erklärt, die Baale, die Gaugötter Kanaans, die „Herren“, d. i. die Besitzer von Grund und Boden, die dessen Spenden in der Gewalt haben. Wer die genießen will, der muß ihnen nachgehen, d. h. ihnen den Dienst, die Verehrung leisten, die ihnen wohlgefallen. Tut er's nicht, so versagen sie ihm ihren Segen und lassen ihn darben. Das ist nicht nur die Überzeugung der großen Masse des Volkes, die das Land erfüllt, es ist im Grunde ebensogut die des Jonadab ben Rekab. Nur ziehen die beiden daraus entgegengesetzte Schlüsse. Das Volk sagt: weil ich auf alle jene Güter nicht verzichten mag, muß ich den Baalen dienen; Jonadab umgekehrt: weil ich den Baalen nicht dienen mag, muß ich auf alle jene Güter verzichten. Daß er, der glühende Eiferer für Jahwe, gewiß nicht geneigt, seinem Gotte das geringste von seinem Besitz und seiner Ehre rauben zu lassen, so weit mit dem götzendienerischen Volke einig ist, befestigt uns vollends in der religionsgeschichtlichen Anschauung, die wir aus dem Volksglauben erschließen müssen.

Mit dem Einzug in Kanaan, ein Land von alter und hoher Kultur, ging die weit überwiegende Masse Israels vom Nomadenleben zum Ackerbau über, der schweifende Hirt ward zum ansässigen Bauern. Die Kunst des Ackerbaus und alles dessen, was zum ansässigen Leben gehörte, mußte er von dem unterworfenen aber friedlich neben ihm wohnenden

Kanaaniter lernen, und einen unerläßlichen Bestandteil davon bildete nach unverdorbener antiker Anschauungsweise (vgl. 1. Sam. 26, 19, 2. Könige 17, 26) der rechte Dienst derjenigen Götter, ohne deren Gunst und Segen alle Arbeit umsonst war.[3] So kam Israel an den Baaldienst, und zwar ursprünglich ohne Zweifel mit gutem Gewissen, ohne seinem Gott Jahwe zu nahe zu treten. Denn dieser war der Gott des Gesamtvolkes, der es aus Ägypten befreit, seine Stämme geeinigt, seine Kriege geführt hatte, der auch fernerhin vom Sinaï herbeikam, seinem Volke in der Not beizustehen (vgl. Richt. 5, 4 f.). Aber wie man in Israel noch lange Zeit für das einzelne Haus neben Jahwe einen besonderen Gott verehrte (vgl. das Teraphim in Davids Hause 1. Sam. 19, 13 und zur Erläuterung Gen. 31, 19. 30-34), so konnten auch die einzelnen Gaue Israels dem Baal ihres Gebietes den erforderlichen Dienst darbringen, ohne von dem Volksgott abzufallen. Das ist gewiß in verschiedenem Maße geschehen; je nach der Dichtigkeit der übriggebliebenen vorisraelitischen Bevölkerung, je nach dem Grade, in dem in den verschiedenen Gauen der Ackerbau überwog, vielleicht auch je nach der Entfernung von einem Hauptorte der Jahweverehrung. Aber ganz frei von Baaldienst werden sich schwerlich irgendwelche andere Bestandteile Israels gehalten haben als diejenigen, die kraft ihrer Wohnsitze, ob selbstgewählt oder ohne Wahl auf sie gefallen, reine Nomaden geblieben waren. Das sind vor allem die nichtisraelitischen Beisassen Judas, von denen Jonadab ben Rekab abstammte.

Bei diesem Zustande war es nicht immer geblieben. Die Reste der Kanaaniter werden im Laufe der Jahrhunderte aufgesogen oder überwunden; mit Hilfe seines Gottes erwehrte sich Israel seiner Feinde und rang es sich endlich in ebenso verzweifeltem wie begeistertem Kampfe auch von dem Joche der Philister frei. So wurde Jahwe der unbeschränkte Herr des Landes; er hörte für Israel auf, bloß der Gott der Steppe zu sein, der durch die Luft daherfahren oder als Wanderer (vgl. Richt. 6, 11 ff.) herbeikommen mußte, um seinem Volke zu helfen; er wohnte nun im Lande, Kanaan war sein Besitz ge-

worden. So gingen die Rechte und Kräfte der Baale auf ihn über, ja selbst der Name, der ja kein Eigenname war, sondern nur den Herrn bezeichnete, ging auf ihn über und konnte unbefangen auf ihn angewendet werden. Zu dem Dienste, der ihm von jeher gebührte, trat derjenige hinzu, den man bisher dem Baal gezollt hatte. So ward der Jahwedienst bereichert und erweitert, aber auch in seinen Grundfesten umgestaltet, und es erhob sich ein schwerer Kampf zwischen der ethischen Hoheit, auf die der Gott Israels abzielte, und den elementaren Kräften der Naturgottheit, die ihn bei seinen Verehrern herabzogen. Es schien beinahe, als sollte nicht der Baal in Jahwe, sondern Jahwe in dem Baal aufgehen. Und war soviel wenigstens den geistig Höherstehenden in Israel klar, daß nur ein Gott übrig blieb und dessen Name Jahwe hieß, so ist es doch nicht zu verwundern, daß bei der Masse des Volkes der alte Zwiespalt der Gottesverehrung viel zu tief eingewurzelt war, um nicht immer wieder offen hervorzubrechen, so daß der Baaldienst nackt und unverhohlen neben den Jahwesdienst trat. Zwischen diesen beiden Fehlern schwankte das Verhalten des Volkes auf und ab, und oft war es schwer oder gar unmöglich zu unterscheiden, ob man dem wahren Gotte falschen Dienst darbrachte, oder dem falschen Gotte den ihm gemäßen. Bei denselben heiligen Handlungen konnten die einen den Sinn auf Jahwe richten, die anderen auf den Baal, je nach dem Maße ihres Verständnisses. So ist es kein Wunder, daß die Propheten oft genug das fruchtlose Bemühen aufgeben, so feine Unterschiede zu machen: ihnen ist das alles Götzendienst, weil es Jahwe nicht wohlgefällig ist, weil es sein Ohr nicht erreicht.

So sieht es Hosea an, so nimmt er den Kampf auf. Aber anders als Jonadab. „Und sie weiß nicht einmal," so weist Jahwe die eben besprochene Entschuldigung seines ungetreuen Weibes ab (Hos. 2, 10), „daß ich ihr das Getreide, den Most und das Öl gegeben, und ihr viel Silber geschenkt und Gold." Er gibt also nicht zu, daß jene Güter den Baalen gehören, daß Jahwe nur der Gott der Steppe und des Nomaden ist: auch alle Spenden des Ackerbaus und des Kulturlebens ver-

dankt Israel Jahwe und ihm allein. Das ist zunächst der entschiedene Protest gegen das nomadische Ideal: Jahwe ist auch im Kulturland und im ansässigen Leben zu finden und verlangt keinen Verzicht auf die Gaben seiner eigenen milden Hand. Daß sie dies sind, dafür soll sein Weib den schmerzlichen Beweis erhalten. „Darum will ich wieder fortnehmen mein Getreide zu seiner Zeit und meinen Most zu seiner Frist, und will zurückziehen meine Wolle und meinen Flachs, die ihre Blöße decken sollten, und will verwüsten ihre Reben und Feigenbäume, die sie für den Buhllohn hielt, den ihre Buhlen ihr gegeben, und mache sie[4] zur Wildnis, daß die wilden Tiere sie fressen. So will ich an ihr strafen die Tage der Baale, da sie ihnen opferte, da sie sich mit Ringen und Ketten putzte und ihren Buhlen nachging, mich aber vergaß." (Hosea 2, 10. 11. 14 f.; die Verse 12. 13 sind späterer Einschub). Was also Jonadab in freiem Verzicht auf sich nimmt, wird hier als schmerzliche Strafe angedroht. Aber mit einem zweiten „darum" gibt der Prophet derselben Sache eine andere Wendung. „Darum fürwahr will ich sie (das Weib) betören und will sie in die Steppe führen und ihr [da] zum Herzen reden. Und ich will ihr dort ihre Weinberge anweisen, und öde Schluchten zum Feigentreiben[5]: dort soll sie fügsam werden wie in ihren Jugendtagen und wie zur Zeit, da sie auszog aus Ägyptenland." Man hat sich durch den freundlichen Klang dieser Verse verleiten lassen, in ihnen die Erlösung aus der vorher angedrohten Not, ja aus der vorher noch keineswegs angedrohten Verbannung zu finden; man hat neuerdings selbst mehrfache Textänderungen nicht gescheut, um dieses Verständnis einigermaßen zu ermöglichen. Das ist übel angebrachte Mühe. Das „darum" von V. 16 verweist ebenso auf Israels Verirrungen, wie das von V. 11, und wenn dort (V. 14, vgl. dazu die vorletzte Anmerkung) gesagt ist, daß Jahwe die Ungetreue, das Land, zur Wildnis machen, (vgl. auch V. 5) oder hier, daß er sie in die Steppe führen will, so ist das ganz das gleiche. Das gewählte, durch Hoseas Ehe an die Hand gegebene Bild wird hier nur zur voll ausgeführten Allegorie, ganz von selbst, weil es psychologisch und

ethisch ausgenutzt und vertieft werden soll. Da tritt das Weib als Person scharf heraus. Ein Weib kann man nicht zur Steppe machen, wohl aber ihr die Lebensbedingungen der Steppe auferlegen, indem man sie dahin führt. Das heißt also, daß das Land zur Steppe werden und damit seine Bewohner deren Lebensbedingungen unterworfen werden sollen.[6] Das Wort, das mit „Betören" übersetzt wurde, wird Ex. 22, 15 von der Verführung eines Mädchens gebraucht. So ist es auch hier gemeint, wie denn Jahwe auch Jer. 20, 7 als Betörer und Verführer auftritt. Es gehören falsche Vorspiegelungen dazu, die Ungetreue in die Wüste zu locken; gutwillig und mit klarer Überlegung ginge sie nicht mit, so wenig wie das Volk in seiner Masse auf die Botschaft eines Jonadab ben Rekab hat hören wollen. Aber einmal dort, wo sie sich, wie der Volksmund sagt, Weinstöcke und Feigenbäume malen muß, wo sie mit Jahwe, der sie dahin verlockt hat, allein ist, da wird sie seinem Zureden Gehör schenken und fügsam werden wie ehedem, in der Zeit der ersten Liebe. Hier wird aus der Strafe zur Sühne der Untreue ein Zuchtmittel zur Besserung. Hier kommt das nomadische Ideal auf einem Umweg zu seiner Geltung. Seine Berechtigung ist keine unbedingte, es beruht nicht auf einer Beschränktheit Jahwes; wohl aber weiß auch der Prophet, daß es in der Wüste leichter ist, Jahwe ausschließlich und rein zu dienen, und so sieht er in der Rückkehr zum Nomadenleben ein Erziehungs- und Besserungsmittel, das Jahwe anwenden wird, wann es ihm gefällt. Nicht daß er irgend etwas zurücknähme, was er gesagt hat. Getreide, Most und Öl, und damit das ansässige Kulturleben, sind nicht an sich verwerflich und Jahwe fremd, sondern sie bleiben kostbare Güter in seiner Hand. Wenn Israel sich ganz bekehrt und Jahwe sich sein Weib wieder angetraut hat für ewige Zeiten, dann will er ihm auch diese seine Gaben in reichem Maße wieder schenken: die Wüste soll wieder zum Frucht- und Weinlande werden (V. 19-25).

Es leuchtet ein, daß so die Zurückführung zum Nomadenleben durch mehr oder minder wunderbare göttliche Gerichte — Verwüstung des Landes durch feindliche Heere, Verödung

durch Entziehung des befruchtenden Regens, äußerste Verminderung der Bewohnerzahl durch Schwert, Hunger, Pest — als ein anderes Mittel zur Bekehrung und Wiederaufrichtung neben das sonst weit überwiegend angekündigte, geschichtlich wahr gewordene der Fortführung in die Verbannung tritt. Auch Hosea ist nicht bei jenem Mittel geblieben; auch er verkündet fernerhin immer wieder die Verbannung (vgl. 7, 16; 8, 13; 9, 3 ff., 17; 11, 5). Aber vergessen hat er darum jenes nicht. In Kap. 12, 10 heißt es: „Ich Jahwe bin dein Gott von Ägyptenland her; von neuem will ich dich in Zelten wohnen lassen[7] wie in deinen Jugendtagen[8]." So flackert das nomadische Ideal in prophetischer Einschränkung noch einmal bei Hosea auf, ohne daß er ihm hier weiter nachginge.

Gewisse Gedanken scheinen oft gleichsam in der Luft zu liegen, so daß sie hier und dort gleichzeitig ohne nachweisbare Abhängigkeit auftreten. Wenigstens ist die Annahme wohl ausgeschlossen, daß Hoseas jüngerer, judäischer Zeitgenosse Jesaja schon in seinen ältesten Weissagungen sich auf Hoseas wenig frühere Predigt stützen sollte; dort aber finden wir dieselbe Ankündigung der Zurückführung zum Nomadenleben durch Jahwes Schickungen, dieselben Hoffnungen, die darauf begründet werden. Das gilt gleich von des Jesaja Berufungsvision in Kap. 6 seines Buches. Er soll predigen, aber nur mit dem Erfolg der Verstockung. Er fragt: „Wie lange, o Herr!" „Bis daß die Städte verheert sind, ohne Bewohner, und die Häuser, ohne Leute, und das Ackerland verheert zur Wüstenei, und [bis] Jahwe die Leute in die Ferne schickt, so daß weithin Öde herrscht inmitten des Landes. Wenn dann noch ein Zehntel darinnen ist, so soll es (das Land) wieder zur Weide dienen: wie bei der Terebinthe und Eiche, von denen beim Fällen der Wurzelstock bleibt, bleibt ein heiliger Same als sein (des Landes) Wurzelstock." Hier haben wir ein genaues Seitenstück zu Hos. 2, 5. 11 ff. Mit vollem Bedacht läßt die Antwort Jahwes das Land durch die stufenweis fortschreitende Verheerung von Städten, Häusern, Ackerland, durch äußerste Verminderung der Menschenzahl,

die sich über seine Fläche verteilt, in den Zustand zurückgebildet werden, der es vornehmlich dem Getier preisgibt, und so die spärlich zurückgebliebenen Menschen nötigt, ihm ihre Nahrung durch dessen Vermittelung abzugewinnen. Bis zu diesem Zeitpunkt und nicht weiter reicht des Propheten harter Beruf, durch seine Predigt nur Verstockung zu wirken. Schon die Fassung der Frage und Antwort in V. 11 zeigt mit Sicherheit, daß ihm eine tröstliche Grenze gesteckt ist, von der aus es wieder bergauf geht mit dem aufs äußerste gezüchtigten Volke. Mögen deshalb die letzten Worte des Kapitels („bleibt ein heiliger Same als sein Wurzelstock“) ein späterer Zusatz sein, wie man in neuester Zeit meistens entscheidet[9], so bleibt die darin in der Sprache einer späteren Zeit niedergelegte Überzeugung doch die des Propheten. Leicht sieht man, daß die Streichung der Worte einen unvollständigen Satz hinterläßt; sie müssen also, wenn unecht, eine ältere Fassung wesentlich gleichen Sinnes ersetzen. Haben wir doch dafür noch ein anderes, unwiderlegliches Zeugnis. „Ein Rest bekehrt sich“, so heißt in 7, 3 ein Sohn Jesajas, der schon groß genug ist, um von ihm mitgenommen zu werden vor das Tor Jerusalems. Danach muß seine Geburt und Namengebung um die Zeit der in Kap. 6 berichteten Vision fallen, und so könnte man geradezu aus diesem Namen den ursprünglichen Wortlaut des Kapitelschlusses annähernd ermitteln. Die Lebensbedingungen aber, unter denen dieser Rest sich zu Jahwe bekehren wird, sind die des nomadischen Daseins, ganz wie das Hosea in den besprochenen Stellen voraussetzt.[10]

Was nun Jesaja in seiner Berufungsvision als den Horizont seiner prophetischen Tätigkeit geschaut, das weissagt er wenige Jahre später als Strafe der wirklich eingetretenen Verstockung. Und ist es in Kap. 6, 11 nur leise angedeutet, daß eben die Lebensumstände des verschonten Restes auch das wirksame Mittel zu seiner Läuterung abgeben werden, so kommt dies weiterhin, ebenso wie bei Hosea (2, 16 ff.) zu ganz deutlichem Ausdruck. Es war beim Ausbruch des syrisch-ephraimitischen Krieges gegen Juda im Jahre 734, als

Jesaja seinem Könige Ahas mit der göttlichen Weisung gegenübertrat, sich völlig still zu verhalten, da jenes bedrohliche Bündnis keinerlei Erfolg erzielen werde. Es galt vor allem, des Ahas verderblichen Plan, Assyriens Hilfe anzurufen und damit dessen Vasall zu werden, noch rechtzeitig zu hintertreiben. Aber Jesaja begegnete verstocktem Unglauben; selbst die Aufforderung, sich ein göttliches Zeichen für das Eintreffen der Weissagung zu erbitten, wird von Ahas rundweg abgelehnt. Da bricht Jesaja (7, 13) los: „Höret, ihr vom Hofe des Königs! Ists euch zu gering, die Geduld der Menschen zu erschöpfen, daß ihr sogar meines Gottes Geduld erschöpft? Darum wird der Herr selber euch ein Zeichen geben ...“ Wir fühlen es, hier kann nichts Gutes kommen, nur Unheil kann dem verstockten Könige dieses unerbetene Zeichen bringen. Und doch lautet sie tröstlich und lieblich, die Weissagung, in der später die christliche Kirche mit besonderer Vorliebe die Verheißung der Geburt ihres Herrn und Heilandes fand: „Siehe, ein junges Weib wird schwanger werden und einen Sohn gebären und wird ihn Immanuel (d. h. mit uns ist Gott) nennen. Rahm und Honig wird seine Speise sein, damit er lerne, das Böse zu verwerfen und das Gute zu erwählen[11].“ Aber der Trost, der in dem Namen des Kindes geboten wird, kommt König Ahas und seinem Geschlechte nicht zugute, sondern der Immanuel, das Kind einer beliebigen jungen Mutter, das noch erst empfangen und geboren werden soll, ist der Vertreter eines neuen Geschlechtes. Dieses zukünftige Geschlecht wird von sich ebenso gewiß aussagen können, daß Gott mit ihm ist, ihm beisteht, wie das gegenwärtige in seinem Könige Ahas Jahwes angebotene Hilfe im Unglauben zurückgewiesen und sich dadurch seiner schützenden Gegenwart mutwillig beraubt hat. Und klingt es beneidenswert und verlockend, daß Rahm und Honig des Immanuel Speise sein werden, so gilt auch das nur dem zukünftigen Geschlecht, und um es dahin kommen zu lassen, muß das gegenwärtige die furchtbarsten Leiden auf sich nehmen, ja zum größten Teil der Vernichtung anheimfallen. Es liegt auf der flachen Hand, daß der Prophet

in zorniger Ironie ein Zeichen aufdrängt, das selbst wieder eine Weissagung ist; daß er eine furchtbare Drohung ausspricht, die wie eitel Freude und Wonne klingt; daß er zunächst in Rätseln redet, um die Lösung desto betäubender dem Könige und seinem Hofe aufs Haupt fallen zu lassen. Und das geschieht sofort in V. 17 ff. „Denn herbeiführen wird Jahwe über dich und dein Volk und dein königliches Haus Tage, wie sie nicht gewesen sind seit der Zeit, wo Ephraim von Juda abfiel. Da wird Jahwe herbeipfeifen die Fliegen von den äußersten Nilarmen Ägyptens und die Bienen vom Lande Assur, und sie werden kommen und niederfallen allesamt in den schroffen Talschluchten, und in den Spalten der Felsen und in allen Dornbüschen und auf allen Weidegängen.[12] Da wird Jahwe mit dem jenseits des Euphrat gedungenen[13] Schermesser kahl scheren das Haupt und die Haare am Leibe, und selbst den Bart wird es mitnehmen.“ Hier wird also eine furchtbare Überschwemmung mit feindlichen Heeren geweissagt, vergleichbar bösartigen Insektenschwärmen, die alles zu Tode stechen, oder einem Schermesser, das erbarmungslos wegfegt, was immer sich über den nackten Boden des Landes erhebt. Ein verwunderliches Mißverständnis und doch hartnäckig immer wieder erneuert, läßt all dieses Unglück nicht über Juda, sondern über die ihm feindlichen Mächte, Israel und Syrien, kommen. Freilich muß man, um das zu können, zuerst V. 17 als Einschub streichen, nachdem man V. 16 fälschlich festgehalten hat. Aber der Hohn auf des Ahas weise Staatskunst, die den Teufel der Nachbarmächte durch den Beelzebub Assyrien austreiben will, liegt ja in dem (von Ahas) „jenseits des Euphrat gedungenen Schermesser“ offen zutage; und nun soll dieses Schermesser in Jahwes Hand genau das ausrichten, was Ahas damit gewollt hat, und Jahwe macht sich zum Werkzeug einer falschen, von ihm selbst verbotenen Staatskunst? Wahrlich, es gehört viel exegetische Kunst dazu, um den einfachen Tatbestand so zu verkennen. Ganz anders liegen die Dinge in Wirklichkeit. Ohne darauf Rücksicht zu nehmen, ob das assyrische Bündnis zunächst die erwarteten Dienste leisten wird

oder nicht — es kommt nicht darauf an, weil der syrisch-ephraimitische Anschlag auch ohne dies scheitern wird (V. 4-9) — weissagt der Prophet, daß der teuer erkaufte Beschützer seinem Schützling Juda zum Verderben werden wird, daß Ägypten und Assyrien, die Fliege und die Biene, ihren Hader auf dem Boden Judas zum Austrag bringen und das Land gemeinsam zugrunde richten werden. Und wenn Jesaja statt einer Weissagung staatsklugen Rat, oder gar statt eines Blickes in die Zukunft eine Schilderung der abgelaufenen Ereignisse böte, er könnte nicht treuer raten oder schildern. Ob das alles schon für das nächste Geschlecht und auf einmal oder allmählich in einer Folge von Geschlechtern, binnen 10 oder 15 Jahren oder im Laufe von anderthalb Jahrhunderten sich erfüllt hat, ist der sachlichen Richtigkeit gegenüber große Nebensache. Ihm steht der Immanuel, der aus diesem Greuel der Verwüstung aufwachsen soll, greifbar vor dem geistigen Auge. Und jetzt löst Jesaja auch das letzte Rätsel, das uns geblieben war: warum des Immanuel Speise Rahm und Honig sein wird. „Dann," so fährt V. 21 fort, „wird ein jeder eine junge Kuh und ein paar Schafe halten, und Rahm und Honig wird die Speise aller sein, die inmitten des Landes übrig geblieben sind." Also nicht der Immanuel allein, d. h. nicht nur der junge Nachwuchs, sondern alle, die jene furchtbaren Zeiten überdauern, werden von dieser Speise leben. Nicht aus Wahl und Liebhaberei, sondern weil das Land zur Wildnis geworden, darum an Früchte des Feldes und Saft der Reben nicht mehr zu denken ist, und weil der Bewohner so wenig mehr sind, daß Herdentiere und wilde Bienen[14] ihre Ernährung bestreiten können: deshalb geht man zu dieser Speise über. Das sagen zum Überfluß noch die letzten Verse, 23 ff. — für unser Gefühl nachhinkend, so daß wir sie lieber vor V. 21 läsen, und fast entbehrlich, aber jedenfalls mit größter Deutlichkeit. Weder Wein noch Getreide wird man in dem zur Wildnis gewordenen Lande mehr bauen können; nur für Jagd und Viehzucht wird es die Bedingungen darbieten. So ist es die Lebensweise des Nomaden, zu der der behaltene Rest des Volkes zurückkehren muß. Unter deren

Einfluß also, das hat das rätselhafte Zeichen V. 14 ff. sagen wollen, wird das junge Geschlecht, dem der Immanuel angehört, dazu heranwachsen, das Böse zu verwerfen und das Gute zu erwählen, und damit des Beistandes seines Gottes, den sein Name bekennt, würdig und sicher zu sein.

Da haben wir also wieder die prophetische Umgestaltung des nomadischen Ideals in voller, zielbewußter Ausbildung. Das nomadische Leben hat einen sittlich-religiösen Wert, es erzieht zu einer Gesinnung, die Jahwe wohlgefällig ist. Was Jonadab ben Rekab teils aus freiem Entschluß, teils in zähem Festhalten an der Überlieferung der Ahnen, seinen Nachkommen zur Vorschrift macht, das wird Jahwe dem Reste seines Volkes nach einer schweren Leidenszeit aufnötigen, um ihn zu sich zurückzuführen. Ob Jesaja damit an jenen merkwürdigen Mann anknüpft, ob er sich auch nur der Übereinstimmung mit ihm bewußt geworden ist? Diese Fragen entschieden zu bejahen, wird man sich bei ihm wohl noch schwerer entschließen, als bei einem Hosea, der den religionsgeschichtlichen Ursprung solcher Anschauungen noch so klar durchschimmern läßt, der obendrein in der Heimat der rekabitischen Sekte lebte. Aber offenbar bietet Jesaja auch für die Begründung der eigentümlichen prophetischen Gestalt des nomadischen Ideals weniger als der Prophet des Nordreiches. Dort jedesmal die bewußte und ausdrückliche Anknüpfung an die Zeit der ersten Liebe, die Israel im Nomadenstande verlebte: „Von neuem will ich dich in Zelten wohnen lassen wie in deinen Jugendtagen“; „dort soll sie fügsam werden wie in ihren Jugendtagen und wie zur Zeit, da sie auszog aus Ägyptenland“. Hier von alledem nichts als etwa die Wendung in 6, 13: „Wenn dann noch ein Zehntel darinnen ist, so soll es wieder zur Weide dienen“[15], die doch mehr auf einen ehemaligen Zustand des Landes als des Volkes hinzielt. Und dennoch war es gewiß zu wenig gesagt, zu blaß und verstandesmäßig ausgedrückt, wenn ich früher den Sinn von Jes. 7, 15 zusammenfaßte: „Kriegsnot wird das Land völlig verwüsten und nur einen kleinen Rest des Volkes Juda übrig lassen, und so wird der Immanuel in schlichter

und naturgemäßer Weise heranwachsen, um unter den verschonten Gottesfürchtigen in der Stille jenen sittlichen Charakter zu gewinnen, der ihm Gottes Wohlgefallen und Beistand sichern soll.“[16] Auch angesichts des Fehlens eines ausdrücklichen Hinweises ist es doch unmöglich, daß ein Prophet Israels bei solchen Ausblicken in die Zukunft seines Volkes der Vergangenheit nicht hätte gedenken sollen. Schon daß es nicht die „Not“ als solche ist, die „beten lehrt“, — wie das deutsche Sprichwort sagt — sondern die Zeit nomadischer Lebensführung nach Überwindung der eigentlichen Leiden, macht es unzweifelhaft, daß auch hier der geschlossene Zusammenhang mit dem geschichtlichen Selbstbewußtsein des Volkes gewahrt bleibt. Daß Jesaja davon schweigt, gehört vielmehr zu seiner mit aller Kraft bloß auf die Gegenwart gerichteten Natur, durch die er sich auch sonst von fast allen übrigen Propheten abhebt. Aber freilich trägt die Zeit Jesajas deutlich genug den Stempel gefährlicher Überkultur, so daß auch im Gegensatz dazu der sittliche Wert naturgemäßen Lebens sich aufdrängen mußte und die ausdrückliche Anknüpfung an die Vergangenheit entbehrlich wurde. —

Das nomadische Ideal hat, soweit wirs verfolgen können, sein Leben in Israel nicht über Jesajas Frühzeit hinaus gefristet. Wo später einmal die Weissagung bloß bei der Verwüstung des Heimatlandes stehen bleibt, wie bei Micha 1, 6; 3, 12, da sind es nicht Weideland und Jagdgründe, die den Boden der zerstörten Hauptstädte in Besitz nehmen, sondern vor allen Dingen Fruchtfelder und Weinbergpflanzungen. Wo sich dagegen der Blick der Propheten über die nächsten Zeiten hinaus auf eine mehr oder minder endgültige Abrechnung richtete, da faßten sie nicht ein Nomadenleben im eigenen, verwüsteten Lande, sondern ein elendes Leben, fern von der Heimat, der Freiheit beraubt, zerstreut unter den Heiden, ins Auge. Das erklärt sich leicht genug aus den Zeitläuften, vor allem der Fortführung Nordisraels wenig mehr als ein Jahrzehnt nach den in Jes. 7 erzählten Ereignissen. — Auch daran klammert sich die Hoffnung, auch davon erwartet

man die läuternde Wirkung, durch die allein der zukünftige Bestand des Volkes gesichert werden kann. Die Zeit hat diese Voraussage und diese Hoffnung wahr gemacht: aus der Verbannung kehrte eine Gemeinde zurück, die fortan gegen Götzendienst gefeit war und ihr ganzes Heil in angstvollem Festhalten eines reinen Jahwedienstes suchte. Nicht daß alle Bestandteile des alten Baaldienstes daraus entfernt gewesen wären; vielmehr hatte dieser sehr umfassende und wertvolle Beiträge dazu geliefert, Beiträge, ohne die der Jahwismus sein hohes Ziel nicht hätte erreichen können. Aber man hatte ganz vergessen, woher diese Beiträge stammten, der Zusammenhang mit dem Naturuntergrund war völlig verloren gegangen, und man fragte nicht mehr, warum Jahwe es so und nicht anders haben wollte.

## Anmerkungen zum vorstehenden Artikel.

1) Es ist hier nicht der Ort, die sogenannte Keniterhypothese für den Ursprung des Jahwismus, die meines Wissens zuerst von C. P. Tiele (Vergelijkende geschiedenis van de Egyptische en Mesopotamische godsdiensten 1872, S. 558 ff., französische Übersetzung S. 350 f.) aufgestellt ist, eingehender zu begründen; doch werden einige Fingerzeige willkommen sein. Es handelt sich dabei im Grunde nicht um eine Hypothese, sondern um ein eigentümliches Verständnis der Quellen, das nicht einen Schritt weit den Boden unter den Füßen verliert, und um das Zutrauen zu der Geschichtlichkeit ihrer Überlieferung. Die wichtigste Stütze ist die Aussage der elohistischen Quelle des Pentateuchs (E, Dillmann's B), daß der Gottesname Jahwe dem Volke Israel erst am Sinai bekannt wurde (Ex. 3, 13 f., und die Vermeidung des Namens in den vorhergehenden Stücken dieser Quelle, im Einklang mit der späteren Quelle P in und bis zu Ex. 6, 2 ff.). Das bedeutet ernst genommen, daß auch die Person dieses Gottes dem Volke Israel bis dahin unbekannt war. Die damit Hand in Hand gehende Versicherung, daß Israel oder seine Väter ehedem denselben Gott unter diesem seinem Gattungsnamen (Elohim = deus) verehrt habe, kann gegenüber jener Aussage nur als idealisierende Beschönigung anderer Dienste gelten, die von der späteren Erkenntnis aus als Götzendienst erschienen; sie dient aber zugleich einem praktischen Bedürfnis, der Rechtfertigung der kanaanitischen Kultstätten als in grauer Vorzeit von Israels rechtgläubigen Vätern dem wahren Gotte, wenn auch ohne Kenntnis seines Namens, gestiftet. Jener Überlieferung der elohistischen Quelle kommt bei ihren heutigen Vertretern die Überzeugung entgegen, daß nur der Übertritt zu einer Israel völlig neuen Religion, d. h. das Bekenntnis zu einem ihm bisher unbekannten Gott, imstande ist, die tiefgreifenden Folgen der Vorgänge beim Auszug aus Ägypten und am Sinai zu erklären; daß dagegen die bloße Wiederaufnahme eines eigenen alten Dienstes, oder die Annahme des Gottes eines einzelnen irsraelitischen Stammes oder Geschlechtes seitens aller Stämme, dazu nicht ausreicht. Wendet man ein, daß die ältere und vertrauenswürdigere Quelle J von jener Überlieferung nichts wisse, sondern Jahwe seit Urzeiten als den Gott der Vorfahren Israels betrachte, so gibt dafür wiederum die „Keniter-Hypothese“ und nur sie eine völlig befriedigende Erklärung. In Ägypten war, wie man auch von der anderen Seite anerkennt, nicht ganz Israel, sondern nur Joseph, d. i. die Rahelstämme, gefangen. Sie werden daher das beste Gedächtnis für die Befreiung und die dabei wirksamen Mittel haben. Darum also weiß gerade E, die aus dem Nordreich, aus den Josephstämmen stammende Quelle, daß der neue Gott Jahwe, von Mose aus dem Auslande gebracht und gepredigt, ihnen die Freiheit erstritten hat. Daß

überhaupt der israelitische Norden in religionsgeschichtlichen Dingen wohlbewandert ist, erklärt sich daraus, daß ihm bei der Einwanderung das Volksheiligtum, die Lade Jahwes, und damit ein uraltes festes Priestertum zuteil wurde. Dagegen stammt die Quelle J aus Juda, dem mächtigsten der Leastämme. Seine Beisassen waren von Alters her die Keniter und die übrigen nichtisraelitischen Stämme des Südlandes, seit Davids Zeit enger an Juda angeschlossen und ein starker Hebel für seine wachsende Macht. Den Kenitern war Jahwe kein neuer Gott, sondern er gehörte ihnen seit unvordenklichen Zeiten; so ist es begreiflich, daß dieses Bewußtsein auch von der judäischen Quellenschrift J vertreten wird. Hat doch deren Urgestalt in der Kainitentafel (Gen. 4, 17-24) die ganze Menschheit von dem heros eponymos der Keniter abgeleitet (vgl. den Eigennamen Kain geradezu für die Keniter Num. 24, 22; Richt. 4, 11). Sie arbeitet also nachweislich mit kenitischen Überlieferungen.

2) Daß dies die genaue Deutung des Weibes Hoseas in der allegorischen Verwertung seiner Ehe ist, geht schon aus der Begründung in 1, 2 hervor und wird durch 2, 3. 14 bestätigt. Die drei Kinder sind eben nicht verschiedene Teile des Volkes, sondern stets das ganze Volk, nur unter verschiedenem Gesichtswinkel, auf verschiedenen Stufen der geschichtlichen Entwicklung. Vgl. jetzt K. Budde „Der Abschnitt Hosea 1-3", Theolog. Studien und Kritiken 1925, S. 1-89.

3) Zuerst, soweit mir bekannt, und sofort mit voller Klarheit, ist diese Auffassung des Hergangs vertreten worden von J. P. N. Land, Professor in Leiden, in seinem Aufsatz „De wording van staat en godsdienst in het oude Israel (De Gids, 1871, Nr. 10, S. 32f. des Sonderdrucks).

4) Das „sie" geht im Urtext auf die Reben und Feigenbäume; wahrscheinlich ist eine kleine Änderung zu vollziehen, so daß es unmittelbar auf das Weib, das Land geht (vgl. V. 5).

5) „Öde Schluchten" ist Umschreibung für „das Tal Akor", zu dessen Kennzeichnung man Jos. 7, 24. 26; 15, 7 und besonders Jes. 65, 10 vergleiche. „Zum Feigentreiben" ist ein Versuch der Herstellung für das sicher verdorbene „zur Pforte der Hoffnung". Zu seiner Stütze vergleiche man Hab. 3, 17 und vor allem den oben übersetzten Vers 14 unseres Kapitels, in dem Weinstock und Feigenbaum ebenso nebeneinander stehen. Es bedarf dafür der Veränderung dreier Buchstaben.

6) Wellhausen zu Hos. 2, 17 fragt: „Ist von einer wirklichen Deportation die Rede, ist die Wüste das Exil, oder ist die Versetzung in die Wüste nur der Ausdruck für die gänzliche Desolation des heiligen Landes?" Der Zusammenhang gibt den Ausschlag für das letztere.

7) Genau der Ausdruck wie in den Vorschriften der Rekabiter Jer. 35, 7, 10.

8) Verbessert nach 2, 17 für das unmögliche „wie in den Tagen des Festes". Giesebrecht (Gött. Gel. Anz. 1895) schlägt vor „der Steppe", was den überlieferten Konsonanten gegenüber nicht leichter ist, dem Sinne nach weniger gut. Möglich wäre auch „der Urzeit" (olam).

9) Z. B. Duhm zur Stelle und Cheyne, Introduction to the book of Is. 1895 p. 27. Die Worte fehlen in der Übersetzung der LXX. Vgl. jetzt den Beweis für die Echtheit und eine leichte Verbesserung in K. Budde, Jesaja's Erleben, 1928, S. 22ff.

10) Man bestreitet das Recht der Übersetzung „es soll zur Weide dienen"; das Verbum bi'er soll die Bedeutung „weiden, abweiden" gar nicht haben; sie ist, um von den Kommentaren abzusehen, völlig gestrichen in dem Oxforder Wörterbuch (Brown-Driver-Briggs), stark skeptisch behandelt bei Siegfried-Stade, und selbst bei Ge-

senius-Buhl nicht ganz unangetastet geblieben. Danach soll auch hier nach der Bedeutung „verbrennen, vernichten (to burn, consume)“ entweder übersetzt werden „so muß es wieder ins Feuer“ (Duhm) oder „so soll auch dieses wieder der Vertilgung anheimfallen“. Man kann für das erstere Jes. 44, 15 anführen, für das letztere vielleicht Num. 24, 22. Die sachliche Unmöglichkeit der Aussage, daß das Volk mit Stumpf und Stiel ausgerottet werden soll, dürfte oben erwiesen sein; daß das Zehntel den erhaltenen Rest bezeichnet, zeigt auch Am. 5, 3. Daß die Drohung des Kapitels, also auch die völlige Vernichtung, Nordisrael gelte, während das Reich Juda den verschonten Rest darstellte (Hackmann), ist eine Auskunft der Verzweiflung (vgl. dagegen auch Cheyne a. a. O.); daß die gehegte Hoffnung hier verschwiegen sei, weil c. 6 zur Einleitung für c. 7 dienen soll (Cheyne), ist um so weniger möglich, weil c. 7 die gleiche Hoffnung hegt. Die Bedeutung „weiden“ aber wird geschützt 1. durch be'ir „Vieh“ und dessen Ableitungen, sowie durch arabische Parallelen; 2. durch Jes. 5, 4, wo der Weinberg durch Niederreißen seiner Hecke (den wilden und zahmen Tieren) zum Abweiden und Zertreten preisgegeben wird, nicht aber „zum Verbrennen (oder spurlosen Vertilgen) und Zertreten“; ferner durch Jes. 3, 14, wo ebenfalls jene beiden Bedeutungen unmöglich sind; endlich durch Ex. 22, 4, wo Hoffmanns feine Konjektur (Zeitschr. f. d. alttest. Wissenschaft III, S. 122) nur dazu dient, in V. 4 und 5 das gleiche aussagen zu lassen, während der Text den schönsten Sinn gibt; 3. im Hinblick auf den Vergleich in V. 13 durch die Gewohnheit des Orients, den Wurzelstock eines Baumes nicht auszugraben und zu verbrennen, sondern stehen zu lassen und zu dessen Verjüngung zu benutzen (vgl. Hiob 14, 3ff. und dazu Wetzstein bei Delitzsch). — Giesebrecht (Beiträge zur Jesajakritik S. 89) gewinnt durch leichte Änderungen den Sinn: „Und bis (nur) darin bleibt der zehnte Teil seiner Bewohner, wird es verwüstet werden.“ Diese Fassung vermeidet die größten Bedenken, insofern ein Ziel der Verwüstung vorgesehen ist und der Rest der Bewohner erhalten bleibt. Immerhin ist die Konstruktion nicht leicht, und bi'er heißt außer „abweiden“ wohl verbrennen und „vertilgen (spurlos“), aber nicht „verwüsten“, läßt sich also in der letzten Bedeutung von einem Lande schwerlich aussagen. Vgl. jetzt das angeführte Buch Jesaja's Erleben.

11) Weit überwiegend übersetzt man statt „damit er lerne“ (so Aquila, Symmachus, Hieronymus) „zu der Zeit, wo er lernen wird“. Diese Auffassung als Zeitbestimmung, sprachlich unwahrscheinlich, liegt allerdings schon dem folgenden Verse (16) zugrunde: „Denn ehe der Knabe lernen wird das Böse zu verwerfen usw.“; aber dieser ist eben nur eine Glosse nach dem Schema von 8, 4. Als solche erweist er sich schon durch seinen für Ahas erfreulichen Inhalt. Vor allem aber gibt es zwar ein Lebensalter, wo das Kind den Vater- und Mutternamen sprechen kann (8, 4) auch wohl, wo es nützlich und schädlich, gut und böse zu unterscheiden versteht; aber kein Lebensalter, auch das erwachsene nicht, verbürgt die Fähigkeit, das Böse zu verwerfen und das Gute zu erwählen. Das beweist des Ahas Verhalten. Ist so die Auffassung als Zeitbestimmung an sich widersinnig, so macht sie weiterhin die Aussage, daß des Kindes Speise Rahm und Honig sein werde, sinnlos, so daß man neuerdings vielfach gemeint hat, V. 15 streichen zu müssen, womit das ganze Stück zusammenbricht. Für das öfter angezweifelte Recht, zu übersetzen „damit er lerne“, werden dem Kundigen die Beweisstellen 2. Sam. 4, 10; 7, 5 genügen; vgl. auch Mich. 6, 16. Auch hierzu vergleiche man jetzt das Buch „Jesaja's Erleben“.

12) Das heißt natürlich, daß sie mit ihren massenhaften Schwärmen die ganze Fläche des Landes decken, auch seine Risse und Spalten, auch diejenigen Stellen, wo sonst für sie nichts zu suchen ist.

13) Anspielung auf des Ahas Bündnis mit Assyrien, womit er dessen Hilfe gegen Ephraim und Syrien erkaufte.

14) Bienenzucht wurde in Palästina nicht getrieben; es handelt sich daher bei Bienenhonig stets um den wilder Bienen (Matth. 3, 4; Mark. 1, 6). Je mehr Wildnis also, desto mehr Honig.

15) Bei Annahme der Textänderung Giesebrechts (vgl. Anm. 10) würde auch dieses „wieder" fortfallen und der Satz lauten: „Wenn dann noch ein Zehntel seiner Bewohner darinnen ist, dann soll es zur Weide dienen."

16) Vgl. dazu jetzt „Jesaja's Erleben" S. 32 ff. und 49 ff.

A. CAUSSE

# Die altisraelitische Kultuspoesie und der Ursprung der Psalmen

Es war jahrzehntelang ein Dogma der Wellhausenschen Schule, daß der Psalter in seiner Gesamtheit ein Werk der nachexilischen Gemeinde sei. Der Meister selbst hatte seine Stellungnahme prägnant zum Ausdruck gebracht, es handele sich nicht um die Frage, ob der Psalter auch einzelne nachexilische Lieder enthält, sondern ob er auch einzelne vorexilische enthalte.

Cheyne, Duhm, die in der hier bestimmten Richtung soweit wie möglich gingen, verlegten den größten Teil der Psalmen in die makkabäische Zeit, zwischen die Verfolgungen des Antiochus Epiphanes und die Regierungszeit des Johannes Hyrkan und des Alexander Jannai; zur Stützung der Hypothese hat man vermeintliche zeitgeschichtliche Hinweise zusammenzutragen gesucht. Indessen blieb man eine Erklärung dafür schuldig, wieso die Lyrik Israels zu einer so reichen Blüte im zweiten vorchristlichen Jahrhundert gelangen konnte, unmittelbar nach dem Chronisten, nach dem Sohn Sirachs und nach dem Kohelet, in der Zeit Daniels und Henochs, d. h. als das Hebräische fast zu einer toten Sprache geworden war und Israels literarischer Genius ganz darniederlag.

Gegen diese hyperkritischen Lösungen begann eine Reaktion sich anzubahnen. Ohne auf die Hypothese von den makkabäischen Psalmen gänzlich zu verzichten, gab Staerk das Vorhandensein einer gewissen Anzahl vorexilischer Psalmen zu, Kittel glaubte in bezug auf gewisse Stücke sogar die Hypothese von einer davidischen Verfasserschaft aufrechterhalten zu können, während Gunkel mit viel Einfühlung

und religiösem Sinn die typischsten Lieder des Psalters durch den Vergleich mit parallelen Texten aus den heiligen Schriften Ägyptens und Babyloniens zu erläutern suchte.

Aber erst das Erscheinen der Psalmenstudien von Mowinckel hat der Psalterexegese endgültig neue Wege gewiesen. Mowinckel verzichtete auf die historische und psychologische Erklärung und wandte für die Bibelforschung neben den Methoden der vergleichenden Religionswissenschaft die Grundsätze der Religionssoziologie an. Er ging von der allgemein anerkannten, aber noch von keinem ernstlich verwerteten Tatsache aus, daß der Psalter eine Sammlung von Kultusliedern ist und widmete sich der Beschreibung der Liturgie der Feste, Bußklagen, Orakel, der Segens- und Verwünschungssprüche. Dadurch vernachlässigte er manchmal die individuellen und ethischen Gesichtspunkte der Religion der Psalmisten, aber er beleuchtete in ausgezeichneter Weise die alte Unterschicht von überlieferten Riten und Volksaberglauben, auf dem die Frömmigkeit der nachexilischen Zeit emporwuchs und damit schuf er die Voraussetzungen für eine entwicklungsgeschichtliche Auffassung des Psalters.

Denn wir haben es hier nicht nur mit den Liedern des zweiten Tempels oder mit dem „Gesangbuch der Synagoge“ zu tun, wie Reuß es ausdrückte, sondern mit dem Thesaurus der lyrischen Kultuspoesie Israels, von den dunklen und rohen Anfängen, den Liedern der Kriege Jahwes, die man in den alten Heiligtümern sang, bis zur Lehrdichtung zum Preis der Thora. Eine religiöse und literarische Entwicklung von fast tausend Jahren, von der wir nur mehr oder minder fragmentarische Denkmäler besitzen, aber in welcher jeder Zeitabschnitt seine Spuren hinterließ, bis zu dem Tag, da die Schriftgelehrten sie endgültig in den fünf Büchern des Sepher tehillim niederlegten und gliederten.

Ohne uns zu verbergen, was eine synthetische Arbeit auf solchem Gebiet an Unausgereiftem bieten mag, versuchen wir es, die ersten Stadien dieser Entwicklung zu beschreiben.

Man muß sich zunächst in jene fernen Zeiten zurückversetzen, wo das religiöse Leben Israels nicht an einem einzigen Heiligtum zentralisiert war, sondern wo jeder Landstrich seine mehr oder minder berühmte und mehr oder minder organisierte „Bama“ (Höhe) hatte. Dort hatten die Stämme Israels ihren Zusammenkunftsort, an dem dreimal im Jahre alle Männer sich vor Jahwe einfanden gemäß dem alten Gesetz:

> Dreimal im Jahre soll alles, was männlich unter euch ist, vor dem Herrn, Jahwe, dem Gott Israels erscheinen ... und vor mir soll man nicht mit leeren Händen erscheinen.
>
> (Exodus 34, 23. 20)

Man kam zusammen, um das Fest zu begehen und die Opfer, die Erstlinge des Bodens und der Herde, darzubringen. Auch kam man des Orakels und des Gerichtsurteils wegen. Die Priester kannten die Riten zur Herbeiführung von Entscheidungen; sie waren die Hüter der Ahnensitten und die Bewahrer der „Torot“, der uralten Überlieferung, ebenso wie der heiligen Worte: der Kultus- und Zaubersprüche, der Gebete und Klagen.

Daß es in jenen Zeiten an den Heiligtümern Israels eine entwickelte Kultuspoesie gegeben haben soll, braucht nicht als etwas außergewöhnliches zu erscheinen. In allen Kulten hatten die mündlichen Riten ihren Platz neben den gottesdienstlichen Handlungen. Beschwörungswort, Preisgesang und Gebet begleiteten die Darbringung von Gaben und Opfern.

Seit vielen Jahrhunderten hatten in Ägypten und in Chaldäa die Priester der großen Heiligtümer Hymnen zum Preise der Götter und Klagelieder zur Beschwichtigung ihres Zorns verfaßt. Sollten nicht die Bene-Israel durch Vermittlung Kanaans einzelne lyrische Stücke kennengelernt haben, wie sie die Kunde von den alten Gesetzen und die alten Schöpfungssagen von dort erhalten hatten? Dies ist gewiß nicht unmöglich, wiewohl man auf so unsicheren Hypothesen nicht bauen kann. Ist es aber, um die Entstehung einer kultischen

Literatur bei den Israeliten zu erklären, notwendig, daß man auf Einflüsse der Völker höherer Kultur zurückgreift? Die Israeliten des 12. und 11. Jahrhunderts waren nicht gerade ein Volk von zurückgebliebenen Primitiven ohne jede literarische Bildung. Sie hatten eine entwickelte lyrische Literatur, Werke wie das Deboralied und die Klage auf den Tod Sauls und Jonathans müssen auch in der kultischen Literatur Parallelen gehabt haben.

Gab es nicht schon an den Heiligtümern neben den Priestern Diensttuende, die das Orakel befragten und der heiligen Handlung vorstanden, besondere Männer, deren Aufgabe es war, die Hymnen zu singen und die Liturgie zu leiten? Die „Meschorerim", die Sänger, die nach der Beschreibung des Chronisten (1. Chron. 15, 16-21) schon zu Davids Zeiten im zahlreichen Zuge erscheinen, müssen nicht unbedingt ein Anachronismus der jüdischen Geschichtsschreibung sein. Wir finden sie in noch älteren Zeugnissen erwähnt, besonders im Psalm 68 (V. 25-26), der den Triumphzug vor dem Heiligtum mit folgenden Worten beschreibt:

Man schaute deinen Zug, o Gott,
den Zug meines Gottes, meines Königs, im Heiligtum,
Voran gingen Sänger, danach Saitenspieler
inmitten paukenschlagender Jungfrauen...

So muß man sich einen festtäglichen Zug in Altisrael vorstellen. Um die „Meschorerim" die begeisterte, bebende Menge der Andächtigen, die sich vorwärtsbewegt, singt, tanzt, in die Hände klatscht und freudig ruft (Ps. 81, 2-4):

Jauchzet Gott, der unsere Stärke ist,
jubelt dem Gotte Jakobs zu!
Stimmt Gesang an und laßt die Handpauke ertönen,
die liebliche Zither samt der Harfe.
Stoßt am Neumond in das Horn,
am Vollmond für den Tag unseres Festes.

Die Kultushandlung ist ein Gesamtdrama: Poesie, Musik und Tanz wirken in ihr als ein magisches Mittel mit, um die geheimnisvollen Mächte zu zwingen und als ein Mittel zur Erzeugung religiöser Erregung und heiliger Begeisterung.

Wir haben eine andere Beschreibung eines kultischen Festes in dem Bericht vom Einzug der Bundeslade in Jerusalem:

> David und das ganze Haus Israel tanzten vor Jahwe her mit aller Macht und unter Gesängen, mit Zithern, Harfen, Pauken, Schellen und Cymbeln. . . David tanzte mit aller Macht vor Jahwe her, wobei David mit einem linnenen Schulterkleid umgürtet war. Und David und das ganze Haus Israel führten die Lade Jahwes unter Jubel und lautem Posaunenschall hinauf.
>
> (2. Samuel 6, 5. 14. 15)

Hier ist keine Rede von den „Meschorerim", hier sehen wir die ganze Elite Israels, die zum Feste zusammenberufen ist und die die heilige Lade Elohims zurückbringt. Aber wenn die Sänger nicht ausdrücklich genannt werden, so sind sie darum nicht minder gegenwärtig und man kann sie im Hintergrund des Berichts sehr wohl sehen. Eine heilige Handlung von solcher Prachtentfaltung und unter so verschiedenen Erscheinungsformen ist nur bei einer gewissen Organisation und Arbeitsteilung denkbar und sicherlich lag die Leitung der Chöre in der Hand der „Meschorerim".

Die Sänger kennen die Hymnen und die Gebete und sie übergeben einander die noch ungeschriebene liturgische Tradition des Heiligtums. Wiewohl die Formeln bereits einigermaßen festgelegt sind, ist es eingebungsvollen Männern doch möglich, dem uralten Schatze Neues hinzuzufügen.

Die Redakteure des Psalters hat man unter den „Meschorerim" zu suchen. Der Psalter hat uns die Namen von Assaf, der Söhne Korahs, von Etan, Heman, Jedutun erhalten, einfache Erwähnungen alter Dichter, deren Andenken zur Zeit des zweiten Tempels schon etwas verblaßt war und sich in der Ferne der Legende verlor.

Im übrigen, was besagen die Namen? Die kultische Poesie war von Anfang an ein Gemeinschaftswerk, eine namenlose, Jahrhundert um Jahrhundert neu vorgenommene und geformte Literatur. Ein Psalm ist uns selten in der ursprünglichen Form überkommen. Die meisten kultischen Lieder bauen

nur ältere liturgische Motive aus. Und selbst in den jüngsten kann man eine gewisse Anzahl stereotyper Verse bemerken, die am Anfang des Gedichts oder der Strophe wiederkehren und die das zentrale Thema bilden, um das der Dichter seine Variationen anbringt. Die Sänger übermitteln einander die traditionellen Stoffe und bearbeiten sie je nach den Bedürfnissen des Kultus sowie nach den Umständen der Zeit und des Milieus.

In den meisten Fällen wird es der Forschung besonders schwierig fallen, zwischen dem alten und dem neuen zu unterscheiden. Die Frage nach der Entstehungszeit eines Psalms, oder eines Psalmbruchstückes bleibt immer problematisch. Die widersprechendsten Hypothesen können mit gleichermaßen wahrscheinlichen und ungenügenden Gründen aufgestellt werden. Indessen, wenn man die Sprachgeschichte des Kultus und die religiöse Entwicklung in ihren Grundzügen betrachtet, darf man annehmen, daß der größte Teil der kultischen Psalmen in ihren wesentlichen Bestandteilen aus der Königszeit stammt. Zweifellos muß man aber noch weiter zurückgehen und in manchen Stücken vordavidische Bestandteile erkennen.

---

Höchstwahrscheinlich haben wir eine dieser Spuren der alten Kultuspoesie im letzten Teil des Psalm 24 (V. 9-10):

Erhebt, ihr Tore, eure Häupter!
Ja, erhebt sie, ihr uralten Pforten,
daß der König der Herrlichkeit einziehe!
„Wer ist denn der König der Herrlichkeit?"
Jahwe der Heerscharen, er ist der König der Herrlichkeit.

Der Psalm bildet einen Teil einer Umzugsliturgie, die aus drei in Charakter und Ursprung ziemlich verschiedenen Bruchstücken besteht. Die ersten beiden sind die jüngsten (V. 1-2, 3-6). Man erkennt in ihnen Spuren prophetischer Einflüsse. Das dritte (V. 7-10), das sich von den beiden anderen durch seinen altertümlichen Stil und seinen rohen Rhythmus

unterscheidet, ist offensichtlich älteren Datums, und die in ihm ausgedrückten Empfindungen tragen den Stempel des ursprünglichen volkstümlichen Jahwekultus.

Man pflegt es für einen zur Feier des Einzugs der Bundeslade in Jerusalem (vgl. 2. Samuel 6) oder deren Aufstellung im Tempel (1. Könige 8, 1-11) bestimmten Gesang zu halten. Jedenfalls liegt hier ein Hymnus zu Ehren des Gottes der Bundeslade vor. Jahwes kriegerischer Charakter, die Tatsache, daß man ihn den Starken, den Kriegshelden nennt, paßt zur Religion der Bene-Israel zur Zeit des Heiligtums von Silo. Hier wie im Miriam- und im Deboralied ist der Krieg Gottes eigentliches Wirken und Israel ist das Volk, für das Gott kämpft.

Gleichzeitig erscheint uns Jahwe mit den Merkmalen des „Melech", des Königs, des Gebieters der Menschen, des Herrschers über Stadt und Staat. Die Bezeichnung „Melech hakabod" (König der Herrlichkeit) erinnert an den Gott der Bundeslade. In der Tat, das Palladium von Silo wurde als der Sitz der „Herrlichkeit Gottes" (Kebod Jahwe) angesehen. Als die Philister die Bundeslade eroberten, sagte man in Israel: „Dahin ist die Herrlichkeit von Israel, denn die Lade Gottes ist genommen" (1. Samuel 4, 21. 22). Nach dem Bericht von der Tempeleinweihung (1. Kön. 8, 11) konnten die Priester nicht im Hinterraum des Tempels bleiben, nachdem sie die Lade dorthin gebracht hatten, „denn die Herrlichkeit Jahwes erfüllte den Tempel".

Man kann demnach die rauhen Worte dieses Liedes als einen Widerhall der Freudenrufe betrachten, mit denen die Bene-Israel die siegreiche Rückkehr der Heiligen Lade nach den Kriegen Jahwes ankündigten. Wieder einmal hatte der Gott der Heerscharen Israels die Völker vor seinem Antlitz vertrieben und die fremden Götter waren gegen ihn machtlos. Die Tapferen, beladen mit Ruhm und Beute, folgen der Lade zur „Bama", Jahwe kehrt in seinen Wohnsitz heim. Die Chöre der Sänger wechseln mit den Rufen der Menge ab, um den siegreichen Gott zu grüßen.

Freudenrufe, mit denen man den Gott der Lade empfing,

wurden in der Folge zum Gesang auf Gottes Thronbesteigung. Gemäß einer Hypothese, die in den neuesten Forschungen eine bedeutende Stütze gefunden hat, soll der Psalm 24 eine Liturgie des Neujahrsfestes sein und den Einzug Jahwes als des Königs seines Volkes feiern.

Wir wissen, daß in Babylon heilige Riten zur Feier der Thronbesteigung des Gottes Marduk geübt wurden, desgleichen in Ägypten zu Ehren des Horus von Edfu. Es wäre sehr wohl möglich, daß es auch in Israel eine solche Übung, die freudige Begrüßung des Gottes und Königs gegeben hat, obwohl die für das Vorhandensein eines besonderen Festes vorgebrachten Beweise unzureichend sind. Auf jeden Fall scheint die Begrüßung von Jahwes Königtum von Anfang an ein Höhepunkt des Kultus gewesen zu sein und sie sollte auch fernerhin eines der beliebten Motive der Lobpsalmen bleiben.

Eine gewisse Verwandtschaft mit dem Sang auf die Rückkehr der Lade kann man in den Widmungsworten sehen, mit denen Salomo den königlichen Tempel eingeweiht haben soll:

Die Sonne stellte Jahwe ans Himmelszelt,
Er selbst aber hat erklärt, im Dunkel wolle er wohnen.
Nun habe ich ein Haus gebaut, zur Wohnung für dich,
eine Stätte zu deinem Wohnsitz für ewige Zeiten.
(1. Könige 8, 12. 13; nach dem Text der Septuaginta.)

Dies ist recht verschieden von der Rede und dem langen Gebet, das der spätere (deuteronomistische) Redakteur des Königsbuches dem weisen und frommen Fürsten in den Mund gelegt hat. Aber die Fassung hat einen echt altertümlichen Anstrich. Jahwe wird hier als der große Sonnengott bezeichnet und er wird mit dem Himmelsbaal vermengt, ein Zug des salomonischen Synkretismus, der zweifellos seinen Ursprung in der kanaanäischen Religion der „Bamot“ hat. Der Dienst des Sonnengottes „Baal-Schemesch“ war in Kanaan vor der Eroberung sehr verbreitet und es war natürlich, daß der Gott Israels seine Merkmale annahm. War denn Jahwe nicht selbst von Hause aus ein himmlischer Gott, der

Gott des Sturmes, der Herr der Gestirne? Erscheint er nicht so im Deboraliede? Und noch ein späterer Geschichtsschreiber weiß zu berichten, daß im Tempel zu Jerusalem die Symbole des Sonnenkultus bis kurz vor dem Exil aufbewahrt wurden (2. Könige 23, 11; vgl. Ezechiel 8, 16).

Es ist möglich, daß wir hier eine uralte Anrufung vor uns haben, die zum Kultus der alten Heiligtümer gehörte. Jahwe, der Gott, der die Sonne erschuf und der die himmlischen Heerscharen lenkt, offenbart sich auf der Erde, aber stets wohnt er in einer Wolke und bleibt unsichtbar. In den ältesten „Bamot" wird es neben der heiligen Lade und dem heiligen Quell eine Grotte gegeben haben, in der die Götterbilder verborgen waren. Später hatte man in gewissen Heiligtümern, besonders zu Silo und Gilgal für den Gott ein steinernes Haus mit einer dunklen Cella, ein Vorbild des „Debir", des Hinterraums des salomonischen Tempels. Die Götter lieben Geheimnis und Stille und in Dunkel hüllen sie ihre Majestät.

In diesen frühen Ansätzen einer kultischen Poesie hat die Literatur noch einen recht geringen Platz. Das Gebet ist weiter nichts als eine Beschwörungsformel und ein Hymnus mit einer kurzen Anrufung, die der Chor behufs stärkerer Wirkung mehrmals wiederholt. Mit dem Fortschritt der Kultur jedoch verfeinern sich die mündlichen Riten. Man glaubt, daß durch die Verherrlichung der mächtigen Götter in rhythmischen und kunstvoll gesungenen Worten man die ihnen innewohnenden Kräfte zu steigern und sie sich besonders freundlich zu stimmen vermag. Auch Jahwe liebt die Huldigung der Lippen. Darum wurde eines Tages das weihevolle Wort zum Loblied, mit dem der Psalmist in wohlkingenden Strophen die Größe von Israels Gott preist. An einigen Stellen des Psalters können wir noch Spuren dieses Übergangs von den antiken Kultussprüchen zu den entwickelteren literarischen Formen wahrnehmen, so z. B. im Psalm 29, einem Hymnus an den alten naturhaften Jahwe, den Gott, der sich im Sturm und lodernden Flammen offenbart:

Gebt Jahwe, ihr Göttersöhne,
gebt Jahwe den Ruhm der Herrlichkeit und der Stärke!
Gebt Jahwe die Herrlichkeit seines Namens,
werft euch vor Jahwe nieder in heiligem Schmuck!
Der Donner Jahwes erschallt über den Wassern;
der Gott der Herrlichkeit donnert,
Jahwe über großen Wassern.
Der Donner Jahwes erschallt mit Macht,
der Donner Jahwes mit Majestät.
Der Donner Jahwes zerschmettert Zedern,
es zerschmettert Jahwe die Zedern des Libanon.
Er macht sie hüpfen wie ein Kalb,
den Libanon und Sirjon wie einen jungen Wildochsen.
Der Donner Jahwes spaltet Feuerflammen.
Der Donner Jahwes macht die Wüste erzittern,
Jahwe macht erzittern die Wüste Kadesch.
Der Donner Jahwes entblößt die Wälder,
und in seinem Palaste ruft ein jeder: „Herrlichkeit!“
Jahwe thronte über der Sintflut
und so thront Jahwe als König in Ewigkeit.
Jahwe wird seinem Volke Kraft verleihen,
Jahwe wird sein Volk mit Frieden segnen.

Der über dem himmlischen Ozean donnernde und seine Stimme über den entsetzten Wellen erschallen lassende Jahwe, während die Bene-Elim (Göttersöhne) sich um ihn versammeln, um seinen Ruhm zu verkünden — dies ist wohl eine sehr primitive mythologische Vorstellung, deren Gewalt aber die abstrakteren und geläuterten Ideen der nachprophetischen Religion noch nicht ganz zu schwächen vermochten. Vor den Ausbrüchen der Natur, namentlich dem Sturm, erfuhr der Mensch eine tiefe religiöse Erschütterung, ein überwältigendes Gefühl von Schauer und Bewunderung. Darum ist bei den meisten alten Religionen ebenso wie bei den Wilden heutzutage der höchste Gott der Gott der Lüfte und des Lichtes, der mit Donner und Blitz gewappnet inmitten der Wolken erscheint. Der Elohim vom Sinai erschien einst den Kindern Israels auf dem rauchenden, von lodernden Flammen durchfurchten Berg. Aber nun ist Jahwe mehr als der Berggeist vom Sinai geworden, Jahwe ist der Herr von Kanaans Erde. Sein Reich hat sich geweitet, er herrscht überall,

soweit das Auge dringt und selbst jenseits der Landesgrenze. Seine Stimme vernimmt man am Hermon (Sirjon) und am Libanon, im äußersten Norden und in den Steppen von Kadesch, weit im Süden. So feiern die babylonischen Hymnen den Ischkurri, den Herrn des Sturms, dessen Brüllen die Berge erschüttert, dessen Glanz die Erde wie ein Gewand umhüllt, und Marduk, den himmlischen Herrscher, den mächtigen, den brausenden, der gegen seine Feinde vordringt und sie als unbarmherziger Uragan, als vernichtende Flamme, verzehrt, Marduk, den Besieger der Tiamat und des Heeres von Ungeheuern. Vielleicht haben wir in dem biblischen Psalm ebenso wie in den Preisgesängen auf Marduk einen Hinweis auf den großen semitischen Mythos von den Kämpfen des Schöpfungsgottes mit den Mächten des Urmeeres. Auch wäre dies die Bedeutung der letzten Strophe, die Jahwe, den König, in Ewigkeit über der Sintflut thronend darstellt.

Auf jeden Fall sind wir hier am Ausgangspunkt der Vorstellung vom gewaltigen „Tage Jahwes", so wie wir sie später in den Visionen der Propheten wiederfinden. Der große eschatologische Kampf spielt sich in einer wilden, ungebändigten Natur ab, in einer aufgewühlten Atmosphäre des Gegeneinanders der Elemente, wenn Steppen und Hügel unter dem mächtigen Hauch des göttlichen Zornes wanken, die Wälder im Sturm bersten, wenn Hagel und glühende Kohlen vom Himmel fallen, währenddessen Menschen und Tiere voller Entsetzen fliehen.

Doch dies alles ist in unseren Psalmen noch primitiv ausgedrückt, mit literarischen Mitteln von elementarer Einfachheit. Die Sprache ist zwar wuchtig, aber wenig nuanciert, der Rhythmus mit seiner Wiederholung der am Anfang eines jeden Verses feierlich wiederkehrenden Worte eintönig. In diesem strengen und noch wenig gegliederten Rahmen stehen die Empfindungen des Dichters in schroffen Gegensätzen zueinander, bald großartig, bald überladen; der Eindruck, den man davon gewinnt, ist mächtig und von unwiderstehlichem Glanz.

Man kann mit dem Psalm 29 andere Naturhymnen jün-

geren Datums und von kunstvollerem Aufbau vergleichen: zunächst die Theophanie im Psalm 18 (V. 8-16), sodann den Sonnenhymnus (19, 1-7) und das Lied der Schöpfung (104). Vor allem aber muß man den Psalm 93 heranziehen, der Jahwes Majestät beschreibt, so herrlich in der himmlischen Höhe, während in der Tiefe die Meereswogen gewaltig tosen. Die beiden Hymnen sind offensichtlich verwandt; beide gehören zum Zyklus der Gesänge von Jahwes Ankunft. Sie sind durch dieselben Leitmotive charakterisiert, die bald als Einleitungsformel, bald als Kehrreim erscheinen:

> Jahwe ward König! Es frohlocke die Erde . . .
>
> Jahwe ward König — erzittern müssen die Völker!
> Der über den Cheruben thront — es wanke die Erde! . .
> Erhaben ist er über alle Völker.
> Sie sollen deinen großen und furchtbaren Namen preisen:
> heilig ist er! . . .
> Erhebt Jahwe, unsern Gott,
> und werft euch nieder vor dem Schemel seiner Füße.
>
> Dankt Jahwe, ruft seinen Namen an!
> Macht unter den Völkern seinen Namen kund!
>
> Singt Jahwe ein neues Lied, denn er hat Wunder getan . . .
> Jauchzt Jahwe, alle Lande;
> brecht in Jubel aus und lobsingt! . . .
> Jauchzt vor dem König Jahwe!
>
> (97, 1; 99, 1-3. 5; 105, 1; 98, 1. 4. 6.)

Zu anderen Malen wird Gottes Gerechtigkeit gefeiert und dessen Treue gegenüber seinem Volke. Die Sänger wiederholten in langatmigen Litaneien:

> Danket Jahwe, denn er ist gütig;
> denn ewig währet seine Gnade!
>
> (118, 1)

Zweifellos sind dies Bruchstücke alter Festliturgien, die in den jüngeren Psalmen sich eingestreut finden.

Man stelle diesen Festliturgien den Psalm 100 gegenüber, dessen hohes Alter durch den besonders knappen Umfang und die ganz schematische Struktur bezeugt wird. Er besteht aus zwei Wechselstrophen, die wohl Volk und „Meschore-

rim"-Chor im Tempelhofe wiederholten, während die Priester vor dem Altar der heiligen Handlung vorstanden und Dankopfer darbrachten. Man darf wohl der Meinung sein, daß wir in diesen wenigen Versen die „Begrüßung Jahwes" in ihrer ursprünglichen Form, ohne lyrische Vertiefung haben:

Das Volk: Jauchzt Jahwe, alle Lande!
Dient Jahwe mit Freuden,
Kommt vor sein Angesicht mit Jubel!
Erkennt, daß Jahwe Gott ist!
Er hat uns gemacht und sein sind wir,
sein Volk und die Schafe seiner Weide.

Die Sänger: Geht in seine Tore mit Danken ein,
in seine Vorhöfe mit Lobgesang:
danket ihm, preist seinen Namen!
Denn gütig ist Jahwe: ewig währt seine Gnade,
und bis in die fernsten Geschlechter seine Treue.

Man darf sich über die universalistische Tendenz dieser Fassungen nicht soweit täuschen lassen, daß man in ihnen Spuren einer entwickelten Theologie und den Widerhall einer universalistischen Prophetie etwa im Geiste Deuterojesajas sieht. Die Tatsache, daß die Völker aufgerufen werden, Jahwe zu preisen, beweist zweifellos, daß der Gesichtskreis des Psalmisten den engen Bezirk des palästinensischen Gebirgslandes überschritten hat; Jahwe wird nicht nur als der Gott des „Landes" betrachtet, er ist der Herr und der Schöpfer. Denn die Idee von der Weltschöpfung durch einen höchsten Gott wird der israelitischen Religion auch in ihrem vorprophetischen Stadium gewiß ebenso wenig fremd gewesen sein, wie etwa den Urvölkern Afrikas und Australiens. Andererseits ist das Anrufen aller Länder und Völker zu Zeugen für Jahwes Macht und seine großen Taten keinesfalls ein Beweis für den Missionsgeist der Psalmisten. Der Standpunkt ist im Gegenteil ausgesprochen partikularistisch: Israel ist das bevorzugte Volk, die Herde Jahwes, und nur zugunsten dieses Volkes betätigt sich die göttliche Güte und Treue.

Neben den Preisliedern zu Ehren der Elohim, sowie ihrer Macht und ihrer Wohltaten, hatte man Klagelieder, die ihren Zorn beschwichtigen und ihr Mitgefühl erregen sollten. Wenn eine Plage das Volk traf, wenn die Dürre oder die Heuschrecken Gärten und Äcker verwüsteten, wenn die Pest Jung und Alt in den Dörfern dahinraffte, oder wenn gar die feindlichen Krieger, die sich als die stärkeren erwiesen hatten, in das Land Israels einbrachen, da sagte man sich, Jahwe sei gegen sein Volk erzürnt und er strafe es wegen seiner Sünden. Dann stieg die elende, leidende Menge zum Heiligtum hinauf, um Gott anzuflehen. Während die Priester die Reinigungshandlungen vollführten und die Sühneopfer darbrachten, die der Gemeinschaft die Beseitigung ihrer Leiden sichern sollten, gaben die Gläubigen, in Sack und Asche, ihre Klagen von sich, bald unter eintönigem Sang, bald unter Schreien der heftigsten Herzenspein.

Im Psalter haben wir eine Anzahl solcher Klagelieder (4, 44, 70, 79, 80, 83, 90). Obwohl es meist richtige Kunstlieder sind, an denen man die Mühe des Aufbaus spürt, ist es doch möglich, aus ihnen die primitiven Elemente der kultischen Klagen herauszuschälen. Dieselben Hauptthemen kehren in ziemlich gleicher Reihenfolge und fast mit gleichen Ausdrücken wieder.

Die beiden ersten Strophen des Psalm 80 weisen den traditionellen Typus dieser ganzen Gattung auf:

> Hirte Israels, vernimm! Der du Josef leitest, wie eine Herde,
> der du über den Cheruben thronst, glänze auf!
> Vor Ephraim und Benjamin und Manasse her biete deine Macht auf
> und komm uns zu Hilfe!
> Gott stelle uns wieder her
> und laß dein Angesicht leuchten, daß uns geholfen werde!
>
> Jahwe, Gott der Heerscharen,
> wie lange zürnst du bei dem Gebete deines Volks?
> Du speisest sie mit Tränenbrot
> und tränktest sie mit Tränenunmassen.
> Du machtest uns zum Zankapfel für unsere Nachbarn,
> und unsere Feinde treiben ihren Spott.

Gott der Heerscharen, stelle uns wieder her
und laß dein Angesicht leuchten, daß uns geholfen werde!

Im Gegensatz zu den Forschern, die diesen Psalm in die späte Zeit der syrischen Verfolgungen verlegen, sehen wir darin die stereotype Fassung einer liturgischen Klage, deren Ursprung bis in die älteste Zeit des nationalen Daseins zurückgeht. Jahwe wird hier angerufen als der Gott, der zwischen den Cherubim thront, und dies könnte man in Beziehung zur Lade von Silo bringen. Nur Ephraim, Benjamin und Manasse sind in ihnen erwähnt, was auf die Zeit hinzuweisen scheint, wo das Haus Joseph den wesentlichen Bestandteil Israels bildete. Auch die Vorstellung, daß Gott sein Antlitz seinem Volk zuwendet, es dadurch rettet und ihm das Leben wiedergibt, gehört einer ganz volkstümlichen und naiv-anthropomorphen Religionsstufe an.

Nunmehr einige parallele Fassungen, die wir in anderen Klagepsalmen vorfinden:

Zunächst die Beschreibung des Elends, in dem das Volk sich befindet, verbunden mit der Feststellung, daß Israel von seinem Elohim verlassen, zum Gespött der feindlichen Völker geworden ist:

Du machst uns zur Schmach bei unseren Nachbarn,
zum Spott und Hohn bei unserer Umgebung.
Du machst uns zum Sprichwort unter den Heiden,
So daß die Völker über uns den Kopf schütteln.
(44, 14-15)

Sodann das Flehen, die Anrufung Jahwes, der die Sünden seines Volkes tilgt und es vom Unglück befreit:

Stelle uns wieder her, Gott, der du unsere Hilfe bist,
und laß deinen Unmut gegen uns fahren.
Willst du denn ewig über uns zürnen,
deinen Zorn auf alle künftigen Geschlechter ausdehnen?
Willst du uns nicht wieder aufleben lassen,
daß sich dein Volk über dich freuen möge?
Jahwe, laß uns deine Gnade schauen
und schenke uns dein Heil!
(85, 5-8)

Doch Jahwe bleibt taub für die Klagen seines Volkes und die Befreiung kommt und kommt nicht. Nun wird das Gebet angstvoller und die Hilferufe dringender: „Wie lange noch, Jahwe? Erinnere dich unserer, Jahwe, erwache, o Herr!“

Wie lange, Jahwe, willst du für immer zürnen,
soll dein Eifer wie Feuer brennen?...
Wache auf! Warum schläfst du, Herr?
Erwache, verwirf nicht für immer!
Warum verbirgst du dein Antlitz,
vergissest unseres Elends und unserer Drangsal?...
Mache dich auf, uns zu helfen,
und erlöse uns um deiner Gnade willen!
Kehre wieder, Jahwe, — wie lange willst du verziehen? —
und habe Mitleid mit deinen Knechten!
(79, 5; 44, 24. 25. 27; 90, 13)

Das sind rituelle Worte, die für verschiedene Gelegenheiten passen; Beziehungen auf historische Ereignisse, die man in ihnen zu erkennen glaubte, sind mehr als unsicher. In diesem traditionellen Rahmen haben die Dichter des Psalters ihre Variationen immer wieder ausgeführt; sie gaben Ausdruck den Gefühlen von Angst und Zerknirschung, von denen während der Katastrophen die Gemeinde erfüllt war, aber auch deren unzerstörbaren Hoffnung auf Jahwes Hilfe.

---

Neben den Hymnen und Klagen der Gemeinde hatte der in den Heiligtümern geübte Kultus Platz für das Flehen des Einzelnen. Vor allem nationaler Gott, der Gott der gesamten Sippen Israels, verschmähte es Jahwe gelegentlich nicht, zugunsten des Einzelnen einzugreifen und den ärmsten Kindern seines Volkes Hilfe zu bringen. Er war mächtiger als alle Hausgötzen und alle, die zum Heiligtum heraufkamen, konnten sich mit ihrem Anliegen an ihn wenden.

Das erste Kapitel von Samuel 1 zeigt uns Hanna, das Weib Elkanas, wie sie in Silo mitten im Festgetriebe sich der Andacht hingibt und lautlos Jahwe anruft, daß er sie fruchtbar mache. Und der Priester Eli sagt zu ihr: „Geh in Frieden, der Gott Israels wird dir gewähren, was du von ihm erbeten

hast.“ Doch scheint das individuelle Gebet ursprünglich keine stille Versunkenheit gewesen zu sein. Die Erzählung von der Verwunderung Elis über das lautlose Gebet der Hanna (1, 13) ist in dieser Hinsicht ein wertvolles und sicherlich zeitgenössisches Zeugnis. Ebenso wie der kultische Hymnus war es eine Anrufung Gottes, die man in einem gewissen Rhythmus und mit gewissen Gebärden wiederholte. Vor allem aber hing es auch mit den Äußerungen des Gemeinschaftslebens zusammen und wurde von Riten, Opfern, Reinigungen, Sühnehandlungen begleitet, die aus der religiösen Gemeinschaft kamen und zum festgesetzten Kultus gehörten.

Unter den individuellen Gebeten des Psalters drückt ein großer Teil die Klage des Unglücklichen aus, des Verfolgten, des Kranken, der zu Jahwe kommt, um sein Mitleid zu erflehen und ihn um Erlösung zu bitten. Nach der volkstümlichen Auffassung und den im semitischen Orient allgemein verbreiteten Glaubensvorstellungen, hatten Leid und Unheil ihren Grund entweder im Einfluß böser Geister, die die Magier durch ihren Zauber gegen die Menschen heraufbeschworen oder im Zorn der Götter, die die Schuldigen verfolgen und die Sünder strafen. Aber in allen Fällen kannten die Priester Mittel, um sowohl die Götter wie auch die Geister zu besänftigen und des Menschen Leid zu heilen.

In den babylonischen Heiligtümern gab es dafür den „Aschipu“, den Beschwörer, der die Geister zu bannen und die Sühneriten auszuüben wußte. Der Büßer kam im Trauergewande und wiederholte immerzu in einer Litanei:

> Herr, meine Verfehlungen sind viel, groß meine Sünden! . . .
> Die Sünde, die ich gesündigt, kannte ich nicht . . .
> Der Herr hat mich im Grimm seines Herzens angeblickt!
> Der Gott ist mir im Zorn seines Herzens entgegengetreten . . .
> Wie lange, mein Gott . . . !
> Herr, wirf deinen Knecht nicht nieder!
> Mein Gott, sind meiner Sünden auch siebenmal sieben, löse meine Sünden.
> (Gressmann, Altoriental. Texte, 90/91)

Danach sagte der Beschwörer seinen Spruch und trieb den bösen Geist aus dem Leibe des Kranken heraus.

In vielen Fällen widerstand aber das Leid der Magie des Wortes. Dann kamen andere Mittel zur Anwendung: Reinigungsriten, wie Waschung und Räucherung, Zerstörungsriten, wie Behexung, sog. „Übertragungsriten", wie Opferung eines Schweins oder eines Sündenlammes. Es gab sogar eine ganze magische Pharmakopöe zur Befreiung von der Sünde: Mischungen von Pflanzen und Körnern, die der Kranke zu sich nehmen mußte, Salben, mit denen man ihn einrieb, oder man „übertrug" Krankheiten und Sünden auf einen Gegenstand, den man dann unter gewissen Beschwörungssprüchen ins Feuer warf. Diese verschiedenen Zeremonien reinigten den Kranken von seiner Sünde und befreiten ihn von der Macht unheilvoller Geister. Er „ward wieder schön", er „ward wieder heil und ganz", er „ward wieder Sohn seines Gottes", wie es in den assyrischen magischen Formeln heißt.

Daß es in Altisrael entsprechende Glaubensvorstellungen und Übungen gab, scheint aus mehr oder minder deutlichen Hinweisen in den Bußpsalmen hervorzugehen.

Betrachten wir z. B. den Psalm 6, der eine besonders einfache und in ihrer religiösen Auffassung ganz primitive Gebetsformel darzustellen scheint:

Jahwe, nicht in deinem Zorn strafe mich
und nicht in deinem Grimme züchtige mich!
Sei mir gnädig, Jahwe, denn ich bin schwach —
heile mich Jahwe, denn mein Innerstes ist bestürzt,
und meine Seele ist sogar erschrocken;
du aber, o Jahwe — wie lange noch?
Kehre wieder, Jahwe! Reiße meine Seele heraus,
hilf mir um deiner Gnade willen.
Denn im Tode gedenkt man deiner nicht;
wer könnte in der Unterwelt dir lobsingen?
Ich bin matt von Seufzen;
allnächtlich schwemm' ich mein Bette,
netze ich mit meinen Tränen mein Lager.
Trüb ward vor Kummer mein Auge,
ist gealtert ob aller meiner Dränger.

Weicht von mir, alle ihr Poale awen (Übeltäter),
denn Jahwe hat mein lautes Weinen erhört.
Jahwe hat mein Flehen gehört;
Jahwe nimmt mein Gebet an.
Meine Feinde müssen zuschanden werden und sehr bestürzt,
müssen umkehren und zuschanden werden im Nu!

Der Kranke ist zum Heiligtum gekommen, „um das Antlitz Jahwes zu sehen". Er beschreibt zunächst das Übel, das ihn betroffen, sein Leib ist gebrochen, seine Seele ist gepeinigt. Die Verwüstungen der Krankheit sind mit einem außergewöhnlichen Realismus beschrieben. Indessen müssen wir hier nicht unbedingt die Beschreibung eines Einzelfalles sehen, vielmehr eine überlieferte Ausdrucksweise, die sich in vielen anderen Bußpsalmen wiederfindet.

Was nun die „Poale awen" betrifft, die den Betenden mit unbarmherzigem Haß verfolgen, so sind damit wohl, wie Mowinckel es gezeigt hat, ursprünglich Zauberer gemeint gewesen, die den Kranken behext haben. Sie vollführten gegen ihn Zerstörungsriten, indem sie ihm die Hände und Füße durchbohrten, seiner Seele Fallen stellten oder Verwünschungsworte gegen ihn aussprachen. Aber Jahwe erwies sich als stärker denn alle bösen Künste der Zauberer und er nimmt ihrem Zauber die Kraft. Darum ruft ihn sein Getreuer zu Hilfe:

Denn auf dich, Jahwe, Herr, sind meine Augen gerichtet,
bei dir suche ich Zuflucht; gieße mein Leben nicht aus!
Bewahre mich vor der Schlinge, die sie mir gelegt haben,
und vor den Fallstricken der Poale awen.
Mögen die Gottlosen miteinander in ihre eigenen Netze fallen,
während ich ohne Fährnis hingehe.
(141, 8-10)

Der letzte Zweizeiler ist eine Verwünschung. Man konnte den Widersacher auf seinem eigenen Gebiet durch den Zauber des gesprochenen Wortes bekämpfen. Der im Namen Jahwes ausgesprochene Fluch war von entscheidender Wirkung, er vernichtete alle Zauberkünste. Daher die zahlreichen Ver-

wünschungsausdrücke gegenüber den „Reschaim", den Bösewichten, die wir in den Psalmen finden:

Möge ihr Tisch vor ihnen zur Schlinge
und den Sicheren zum Fallstricke werden.
Mögen ihre Augen sich verfinstern, daß sie nicht sehen,
und ihre Hüften laß beständig wanken.
Gieße deinen Grimm über sie aus,
und die Glut deines Zornes erreiche sie.
Möge ihr Lager wüste werden,
und kein Bewohner in ihren Zelten sein.
(69, 23-26)

Und in einem anderen Psalm:

Beschämt und zuschanden müssen werden, die mir nach dem Leben trachten,
zurückweichen und enttäuscht werden, die mein Unglück sinnen...
Und daß der Engel Jahwes sie verfolge.
Ihr Weg müsse finster und schlüpfrig sein,
während sie der Engel Jahwes umstößt.
Denn ohne Ursache haben sie mir heimlich ihr Netz gelegt,
ohne Ursache mir eine Grube gegraben.
(35, 4-7)

Die Hinweise auf Beschwörungsriten, die unter priesterlicher Leitung vollführt werden, sind in den Bußpsalmen ziemlich selten. Wahrscheinlich, weil die Psalmisten dafür hielten, daß die Huldigung der Lippen für die Vergebung der Sünden von größerer Wirksamkeit sei. Immerhin finden wir in den Psalmen 26 und 51 eine Sündenreinigung erwähnt:

Ich wasche in Unschuld meine Hände,
und so laß mich schreiten um deinen Altar, Jahwe...
Entsündige mich mit Ysop, daß ich rein werde;
wasche mich, daß ich weißer werde denn Schnee.
(26, 6; 51, 9)

Nach der Reinigung kam wahrscheinlich das Sühneopfer gemäß dem später in der Levitenthora beschriebenen Ritual (Levit. 4, 22—5, 13). Während der Zeremonie sprach der

Priester gewisse liturgische Worte aus, sei es Segen oder Orakel, z. B. sich zum Betenden wendend:

> Harre auf Jahwe! Seid getrost und starken Muts;
> ja, harre auf Jahwe!
>
> (27, 14)

Oder er kündigte die göttliche Antwort an:

> Wegen der Unterdrückung Elender, wegen des Seufzens der Armen
> will ich nun mich erheben, spricht Jahwe,
> will in Heil versetzen den, der darnach verlangt!
>
> (12, 6)

In der Zeit, in der die Psalmen ihre jetzige literarische Gestalt erhielten, scheint die ursprüngliche Auffassung von den „Übeltätern" und „Bösewichten" und von der magischen Beschwörung fast vergessen gewesen zu sein. Jedenfalls hatte sie in dem offiziellen Jahwismus keinen Platz mehr. Glück und Unglück kommen von Jahwe; Jahwe schickt die Krankheit, um die Sünden der Menschen zu ahnden. Um den göttlichen Zorn zu beschwichtigen, soll der Mensch seine Missetaten bereuen. Doch die „Reschaim" und die „Poale awen", die die Gläubigen bedrücken, verschwinden darum nicht, sie ändern nur ihre Natur. Die Bösen, die Übeltäter haben sich zu den Mächtigen gewandelt, den Weltlichen, den Unfrommen und Spöttern, die dem Schwachen im Lande ein schweres Joch auflegen und dem Unschuldigen sein Recht verweigern. Der „Anaw", der „Ebion", der „Zaddik" — der Schlichte, der Arme, der Fromme — seufzt unter der Last, er duldet, von dem Hasse dieser Welt umgeben, unter den Füßen seiner Widersacher. Doch in seiner Not findet er Trost, indem er sich sagt, sein Gott sei mit ihm und werde ihn am Tage des Unheils nicht verlassen. Jahwe wird über den Bösewicht triumphieren, Gerechtigkeit denen widerfahren lassen, die um seiner Sache willen kämpfen.

So verschiebt sich der Konflikt vom Gebiet der Zauberei und des Individuellen auf das des Ethischen und des Gemeinschaftslebens: für oder gegen Jahwe und seine „Anawim".

~~m. GW J (1925)~~

~~Hiobdichtung und Hiobsage~~ in Jugend

BS1110 .S67 " " " reprinted 10-3-45

in Solowitschek: Vom Buch des Tausend Jahre Wachs, 1932, 147 f

Monatsschrift für geschichtliche [illegible]

[illegible]

Trotzdem, selbst dann noch, verwendet man die traditionellen Formeln weiter, wenn man auch in sie einen Sinn hineinlegt, der ihnen ursprünglich fremd war. Das Neue und das Alte stehen in manchen Psalmen ziemlich unverbunden nebeneinander. So finden wir in den Psalmen 22, 31, 32, 38, 51, 69, die zu den klassischen Bußpsalmen gehören, neben der üblichen Beschreibung der Krankheit und ihrer Heilung gewisse Ansätze zu einer vergeistigteren Auffassung. Bald betrachtet sich der Betende als einen Sünder, der vom göttlichen Zorn gestraft wird, bald ist er der dem Hasse ungerechter Menschen ausgelieferte Gerechte, die ihn gerade wegen seiner Gerechtigkeit verfolgen. In den Psalmen 1, 9, 34, 37, 49, 52, 53, 72, 94, 123, 124, 125 ist wohl von den Bösen und Unfrommen die Rede, die den Getreuen entgegentreten, doch würde man in ihnen vergeblich Überbleibsel des alten Aberglaubens an die Gepflogenheiten der „Reschaim" und deren Zauberkraft suchen.

---

Aus den alten Urkunden scheint hervorzugehen, daß die Propheten ebenso wie die Seher schon sehr früh in Beziehungen zur Priesterschaft der Heiligtümer standen und daß ihre Weissagungen die offizielle Weihe erhielten. Der Seher Samuel wuchs am Heiligtum von Silo auf. Die Genossenschaften der Nebiim, die zur Zeit der Omriden durch Israels Gaue ziehen, haben ihren Mittelpunkt in den „Bamot" von Rama, Bethel und Gilgal.

Aus gewissen Psalterabschnitten können wir den Platz der Prophetie in dem Kultus der heiligen Stätten erkennen. So lesen wir im Psalm 60, der alte Orakelsprüche — spätere Bestandteile der Liturgie — enthält:

Gott du hast uns verworfen, hast uns zersprengt;
du zürntest — stelle uns wieder her!
Du hast die Erde erschüttert, hast sie gespalten;
heile ihr Brüche, denn sie wankt!
Du ließest dein Volk Schweres erleben,
tränktest uns mit Taumelwein.

Du gabst denen, die dich fürchten, ein Panier,
sich zu erheben um der Wahrheit willen.
Damit deine Geliebten errettet werden,
so hilf nun mit deiner Rechten und erhöre uns.

Gott hat in seinem Heiligtume geredet: „Ich will frohlocken!
Ich will Sichem verteilen
und das Tal Sukkoth ausmessen.
Mein ist Gilead und mein ist Manasse,
und Ephraim ist die Schutzwehr meines Hauptes,
Juda ist mein Herrscherstab!
Moab ist mein Waschbecken;
auf Edom werfe ich meinen Schuh
über Philistäa jauchze ich."

Wer führt mich nach der festen Stadt?
Wer geleitet mich nach Edom?
Hast nicht du, o Gott, uns verworfen
und ziehst nicht aus, o Gott, mit unseren Heeren?
Schaffe uns Hilfe gegen den Feind,
denn eitel ist Menschenhilfe!
Mit Gott werden wir Heldentaten verrichten
und er wird unsere Feinde niedertreten.

Hier ist ein altes Orakel, das sich auf die Kriege Jahwes bezieht und das im Rahmen einer Klageliturgie auf uns überkommen ist. Man hat sich vergeblich bemüht, darin bestimmte historische Anhaltspunkte zu entdecken. Die Schriftgelehrten, die die Überschriften des Psalters verfaßten, schrieben den Psalm David zu, „als er mit den Aramäern von Zoba stritt und Joab die Edomiter im Salztale schlug". Moderne Exegeten haben mit nicht minderem Scharfsinn daran gedacht, daß die Klagen die große Not der Juden zur Zeit der syrischen Verfolgungen beschreiben und daß das Orakel die Hasmonäersiege, insbesondere die des Johannes Hyrkan ankündigten. In Wirklichkeit liegt kein Grund vor, eine so späte Abfassungszeit anzunehmen. Die religiösen Auffassungen des Psalms sind von einem naiven, rohen Anthropomorphismus. Jahwe erscheint hier als ein Nationalgott, der mit den Heerscharen Israels zum Kampf auszieht, und der an der Spitze seiner Tapferen den Kriegsruf ausstößt. Dies hat offenbar nichts mit der sehr geläuterten, vergeistigten Theologie des

Judentums der letzten vorchristlichen Jahrhunderte zu tun. Andererseits scheint das Orakel älter als der Psalm selbst zu sein. Seine Art ist ganz besonders primitiv. Die Tatsache, daß wir ihn mit einer abweichenden Vorbemerkung — einem Preislied statt einer Klage — im Psalm 108 wiederfinden, dürfte darauf hinweisen, daß er verschiedenen Kultuszwecken dienen konnte.

Durch zahlreiche Zeugnisse ist erhärtet, daß der Spruch des „Nabi" (des Wahrsagers) ursprünglich zu den Vorbereitungsriten für den Krieg gehörte: bevor man in den Kampf zog, suchte man von Jahwe eine Verheißung und einen Segen zu erlangen. Als Achab und Jehoschafat Ramot in Gilead erobern wollten, befragten sie Jahwe. Die beiden Fürsten ließen sich in ihren königlichen Gewändern, ein jeder auf seinem Throne, vor dem Tore von Samaria nieder, und die Propheten weissagten vor ihnen. Ebenso als Jehoram und Jehoschafat gegen Moab durch die Wüste Edom zogen, führten sie Elischa mit sich, und der Prophet verkündete bei verschiedenen Kriegsumständen Gottes Wort. Am öftesten wurde aber die vorherige Befragung im Rahmen eines kultischen Festes vorgenommen. Das Volk stieg zum Hause Elohims hinauf und sagte die Klage her, dann verkündete der Prophet die göttliche Antwort:

Deine Hand wird alle deine Feinde erreichen,
deine Rechte wird erreichen, die dich hassen.
Du wirst sie einem Feuerofen gleich machen, wenn du erscheinst;
Jahwe wird sie in seinem Zorn vertilgen und Feuer sie verzehren.
Ihre Frucht wirst du von der Erde hinwegtilgen
und ihren Samen aus den Erdenbewohnern.
Wenn sie Böses auf dich herabsenken wollen,
Tückisches ersinnen, werden sie nichts ausrichten.
Denn du wirst sie in die Flucht schlagen,
mit deinen Sehnen auf ihre Gesichter zielen.
(21, 9-13)

Das Orakel wurde sicherlich von symbolischen Akten begleitet, die den Untergang des Feindes endgültig bestimmen

sollten. In der Befragung, die im Buche der Könige beschrieben ist, hatte sich Zedekia, Sohn des Kenaana, eiserne Hörner angefertigt und sprach zu Ahab: „Mit solchen wirst du die Aramäer niederstoßen, bis du sie vernichtet hast“ (1. Könige 22, 11). Ein anderes Mal schoß man einen Pfeil in der Richtung des Landes ab, daß man bekriegen wollte: der sterbende Elischa befiehlt Joasch, den Bogen zu spannen. Er legt seine Hände auf die Hände des Königs und befiehlt ihm, nach Osten zu zielen. Dann sagt er: „Ein Pfeil des Sieges von Jahwe! Ja, ein Pfeil des Sieges über Aram! Sollst du doch die Aramäer schlagen, bis sie vernichtet sind“ (2. Könige 13, 17). Gleichzeitig sagte man der uralten Übung gemäß einen Verwünschungsspruch her.

Einige dieser Sprüche finden wir im Psalter (73, 10-18; 129, 4-8; 137, 8-9). Aus dem Orakel und der Verwünschung vor der Schlacht entsteht eine ganze Literaturgattung, die die Propheten des großen Zeitalters nachmals zur Entfaltung brachten: die Worte Jahwes gegen die Völker.

An die Seite der Psalmen, die Kriegsorakel enthalten, gehören die Königspsalmen. Sie sind gleichfalls Orakel oder auch an den Fürsten gerichtete Segenssprüche, sei es, wenn er in den Krieg zieht (Ps. 2; 20; 21), sei es bei anderen feierlichen Gelegenheiten, z. B. bei einem Sieges- oder Krönungsfest (Ps. 18, 32-50; 52; 110).

Die Bibelforscher haben sich viel Mühe gegeben, die Entstehung dieser Stücke in eine spätere Zeit zu verlegen, weil sie sie für Denkmäler der nachexilischen Eschatologie oder für Gelegenheitsgedichte hielten, die am Hofe der makkabäischen Fürsten oder gar zu Ehren fremder Könige verfaßt wurden. Uns scheint es dagegen, daß man sie außerhalb des Zusammenhanges mit dem vorexilischen Königtum, d. h. mit der Zeit des nationalen Aufschwungs nicht erklären kann.

Eines der charakteristischsten Gedichte dieser Art, der Psalm 2, sei hier angeführt:

Warum toben die Völker,
und sinnen die Nationen Vergebliches?
Die Könige der Erde treten auf,
Und die Fürsten ratschlagen miteinander
wider Jahwe und seinen Gesalbten.
„Laßt uns ihre Fesseln zerreißen
und ihre Stricke von uns werfen!“

Der im Himmel thronet, lacht;
der Herr spottet ihrer.
Dann redet er zu ihnen in seinem Zorn
und in seinem Grimme schreckt er sie:
„Habe doch ich meinen König eingesetzt
auf dem Zion, meinem heiligen Berge!“

Laßt mich Kunde geben von einem Beschluß:
Jahwe sprach zu mir: Du bist mein Sohn;
ich habe dich heute gezeugt!
Heische von mir, so will ich dir die Völker zum Erbe geben
und die Enden der Erde zum Eigentum!
Mit eisernem Stabe magst du sie zerschmettern,
wie Töpfergefäß sie zertrümmern.

Nun denn, ihr Könige, handelt klug!
Laßt euch warnen, ihr Richter auf Erden!
Dienet Jahwe voll Furcht
und jubelt unter Zittern.
Huldigt ihm, damit er nicht zürne
und euer Weg euch ins Verderben führt,
denn leicht könnte sein Zorn entbrennen!

Hier haben wir ein ureigenes Denkmal prophetischer Lyrik. Der Stil ist bestimmt und wuchtig, die dramatische Handlung sparsam und zielsicher entwickelt. Der König selbst spricht, er ist Prophet und begnadeter Sänger. Große Gefahren bedrohen ihn. Die zinspflichtigen Völker rütteln an ihrem Joch, die Nachbarn bereiten sich auf einen Angriff gegen Jerusalem vor. Aber warum sollte der König die eitlen Anschläge seiner Feinde befürchten? Er setzt sein Vertrauen in Jahwe, der ihn erwählt, der ihn zum Hirten seines Volkes bestellt, und er macht sich im Gefühl seines göttlichen Rechtes stark.

Die wiederholt versuchte messianische Deutung dieses Psalms leuchtet keineswegs ein. Was uns von der religiösen Auffassung des Königtums in den orientalischen Monarchien

und auch in Israel bekannt ist, macht die historische und vorexilische Erklärung durchaus wahrscheinlich; die Form für die Verkündung des göttlichen Ratschlusses (V. 7) bietet zahlreiche Parallelen in den Kanzleiakten von Babylon und Ninive. Kann man noch vom Messianismus sprechen, so nur in einem recht realistischen aller apokalyptischen Mythologien baren Sinne. Der König, der auf dem Berge Zion eingesetzt wurde und der sich auf dem Throne Davids niederließ, ist eine geheiligte Persönlichkeit; die Salbung hat ihm eine mystische Kraft verliehen. Er gleicht einem der „Bene-Elohim", er ist vor allem Gottes Sohn. Ebenso wie der Großkönig von Aschur, hat er seine Würde vom höchsten Gott empfangen. Jahwe hat über ihm die Adoptionsformel gesprochen, ihn „gezeugt" und seine Herrschaft über die Völker und Länder verkündet.

Israels Idealbild, so wie es sich aus diesen übersteigerten Redewendungen ergibt, erscheint als ein rein heroisches. Aber die Kriegsriten und die Kriegssprüche sind nur eine Seite des prophetischen Wirkens; Jahwes Wort, den Feind vernichtend, bedeutet Segen für die Getreuen, die den Namen ihres Gottes anrufen. Es verkündet Erlösung dem Unglücklichen und dem Leidenden Heilung (Psalm 12, 6; 91, 14-16); es verkündet dem Volke Frieden und Heil, Fruchtbarkeit der Erde und Wohlfahrt, Israels Wiederherstellung am letzten Tag (Psalm 85, 9-14). Es kann auch zur Lehre werden, zu einer „Tora". Neben der Priesterthora, der Ahnensitte und den festgesetzten Riten, gab es auch eine Prophetenlehre. Diese Lehre äußerte sich nicht in Gesetzesbüchern und unabänderlichen Vorschriften, sondern in dem lebendigen Worte gotterfüllter Männer. In einigen Psalmen finden wir Spuren dieser „Torot", die die Nebiim der versammelten Menge vor dem Heiligtum verkündeten (Psalm 50; 81, 7-16; 82; 95, 6-11). Der Psalm 50 ist das vollständigste und charakteristischste Lehrorakel dieser Art. Es ist wohl jüngeren Datums. Man kann in ihm bereits das Ideal des ethischen Jahwismus erkennen.

Wir sind bei einem Zeitpunkt angelangt, in dem Israels Lyrik das Stadium der Gemeinschaft noch nicht endgültig überschritten hat. Selbst wenn sie als ein relativ ursprüngliches Werk erscheint und die Persönlichkeit des gotterfüllten Dichters sich abzuheben beginnt, hat sie doch zum Ziel, die dem Ganzen gemeinsamen Gefühle auszudrücken. Mag es sich um alte vaterländische Lieder handeln oder um Hymnen und Klagen; das ganze Volk spricht durch die Stimme des Dichters, ein ganzes Volk spricht seine Freude und seinen Stolz aus oder schreit seine Klage zu Gott. Die Gebete und die Sprüche, die von einem einzelnen oder für einen einzelnen gesagt wurden, Bußpsalmen, Königsorakel, waren fast immer Formeln, die für viele gleiche Fälle verwendet werden konnten. In Wirklichkeit waren die persönlichen Abweichungen noch ganz gering. Jede Gattung entwickelte, zuweilen mit gleichlautenden Ausdrücken, dieselben überlieferten Motive oder vielmehr: die Variationen, worin sich die schöpferische Phantasie des Dichters offenbarte, gruppierten sich gern um eine gewisse Anzahl von Motiven, die man mit relativ großer Fertigkeit immer neu bearbeitete. Die Freiheit und Subjektivität, die das künstlerische Schaffen von heute charakterisieren, hielten sich in sehr engen Grenzen. Wie konnte es auch anders sein in einer Zivilisation, bei der Poesie, Musik und Tanz mit den kultischen und sozialen Institutionen so eng verbunden waren. Als Schöpfung des Stammes, des Clans entstanden, gehörten sie später in den Aufgabenbereich des Staates und der religiösen Gemeinschaft. Sie mußten also durch sehr enge Vorschriften geregelt und bewahrt werden. Sie hatten teil an der Stabilität des religiösen Brauchs und der Unverletzlichkeit dessen, was heilig war.

Seit dem achten Jahrhundert jedoch, mit den politischen und sozialen Katastrophen, die zur Zeit der assyrischen Eroberungen den Orient erschütterten, nehmen wir eine Wandlung des alten Menschenideals wahr. Die ehrwürdige Vergangenheit ist bis in die Grundfesten erschüttert, die überlieferten und erhaltenden Kräfte verlieren an Einfluß. Kriege,

Revolutionen, Deportationen, haben die Zahl der Obdach- und Heimatslosen vervielfacht. Andererseits löst sich der innere Verband der Familie, ohne daß die staatliche Organisation sie wirksam ersetzen konnte. Von nun an strebt das Individuum danach, sich von den Banden und Schranken der Gemeinschaft zu befreien, das herkömmliche Zusammengehörigkeitsgefühl ist zerschlagen. Das harte Gesetz der gemeinschaftlichen Verantwortung hat seine Kraft verloren, die Kinder werden für die Sünden der Väter nicht mehr bestraft und jeder trägt nur die Strafe für seine eigene Sünde.

Auch die Religion macht eine Krise durch. Der naive Glaube an die Wirksamkeit der Ahnenriten verfällt, die Seelen suchen jenseits des offiziellen Kultus neue Lebensquellen. Die prophetischen Reformatoren setzen dem förmlichen, von Elementen des Baal-Kultus durchsetzten Jahwismus der alten Heiligtümer die Religion der sozialen Gerechtigkeit und der Güte entgegen:

> Er hat dir gesagt, o Mensch, was frommt!
> Und was fordert Jahwe von dir
> außer Recht zu tun, dich der Liebe zu befleißigen
> und demütig zu wandeln vor deinem Gott?
> (Micha, 6, 8)

Die Religion hat sich vergeistigt, verinnerlicht. Das göttliche Gebot ist auf dem Grunde eines jeden Menschenherzens und wird diese innere Ordnung nicht verwirklicht, so vermöchte der Anbeter Jahwes sich diesem nicht zu nähern:

> Und der Herr sprach:
> Dieses Volk naht sich mit seinem Munde
> und ehrt mich mit seinen Lippen,
> sein Herz aber hält es von mir fern
> und ihre Gottesfurcht ist angelerntes Menschengebot . . .
> . . . Ich lege mein Gesetz in ihr Inneres und schreibe
> es ihnen ins Herz, und so will ich ihr Gott sein, und
> sie sollen mein Volk sein!
> (Jesaja 29, 13; Jeremia 31, 33)

Zu gleicher Zeit tritt das wahre Gebet auf. Der Mensch sucht nicht mehr auf die Gottheit durch Wiederholung von

Gebärden und geheiligten Sprüchen einzuwirken, sondern er wendet sich an Jahwe mit Vertrauen wie zu einer gütigen Kraft, er teilt ihm seine Nöte, seine Unruhe, sein Streben mit und sein Gebet wird Andacht der Seele, eine Unterhaltung mit Gott.

Auch die Wandlung der prophetischen Inspiration, die auf ihrer höchsten Stufe, bei den schreibenden Propheten, sich von dem Ekstatischen der alten Nebiim abzulösen beginnt, mußte am Ende zu einer individualistischen Auffassung der Religion gelangen. Wer Jahwes „Ruach", den Geist Gottes, empfangen, ist kein passives, von fremden Einflüssen beherrschtes Wesen mehr. Das Gefühl, mit der Gottheit unmittelbar verbunden zu sein, das Bewußtsein, daß Gott in ihm spricht, bringt seine Gedanken zur Entfaltung und seine Persönlichkeit zur Selbstbejahung. Dermaßen ist der Prophet sich seiner Eingebung bewußt geworden, daß er zuweilen die Handlung und die Rede, die ihm Jahwe befohlen, unterbricht, um seinen überströmenden Gefühlen freien Lauf zu lassen. Mitten in der Verkündung stößt er eine ängstliche Frage, eine Fürsprache, zuweilen auch ein Wort der Klage und der Auflehnung aus:

... Herr Jahwe, vergib doch ...
Herr Jahwe, laß doch ab ...
Bis wann, Herr ...
(Amos 7, 2; 7, 5; Jesaja 6, 11)

Ihren vollen Ausdruck sollte die neue Frömmigkeit in den Seelenkrisen Jeremias finden. Jeremia, der Prophet der finis Hierosolymae — einer allein gegen alle, von den Führern verfolgt, vom Volke verflucht, verkündet er mit unbesiegbarer Hartnäckigkeit seine Vernichtungsbotschaft. Mit ihm vollendet sich die Scheidung zwischen dem Jahwismus der Propheten und dem nationalen Ideal: Jahwes Gerechtigkeit erfülle sich und es verschwinde die sündhafte Nation aus der Zahl der Völker.

Aber eine Hoffnung und ein Trost verbleiben dem Gläu-

bigen, der sich Gott anvertraut. Er wird inmitten der Zeitwirren nicht ohne Hilfe bleiben. Jahwe ist der Freund der menschlichen Seele und er ist nahe bei jedem von den Seinen:

> Du aber, Jahwe, kennst mich, durchschaust mich,
> und hast meine Gesinnung gegen dich erprobt . . .
> (Jer. 12, 3)

So tief aber der Glaube der Propheten auch sein mochte, er konnte nicht von vornherein alle Rätsel lösen, alle Widersprüche überwinden. Wenn Jahwe Herz und Nieren prüft, wenn er dem, der für seine Sache kämpft, zu Hilfe kommt und wenn er jedem nach seinen Werken vergilt, warum das Leid seines gerechten Knechts? Zeitweise kennt Jeremia die Pein des Zweifels, dann lehnt er sich gegen die ihm auferlegte schwere Sendung auf:

> Warum ist mein Schmerz dauernd geworden, meine Wunde bösartig, daß sie sich nicht mehr heilen läßt? Solltest du für mich ein trügerischer Bach werden, ein Wasser, auf das kein Verlaß ist?
> (Jer. 15, 18)

Am Ende aber befestigt sich im Herzen des Propheten die siegreiche Gewißheit: das Werk Jahwes muß sich erfüllen! Und im Gefühl mit dem göttlichen Willen eins zu sein, findet er die Kraft und das Gleichgewicht der Seele wieder:

> Wenn du von deinem Kleinmut umkehrst, so will ich dich wieder vor mich hintreten lassen . . . und ich will dich diesem Volke gegenüber zu einer unüberwindlichen ehernen Mauer machen, und kämpfen sie wider dich, so werden sie doch nichts über dich vermögen, denn ich bin mit dir, dir zu helfen und dich zu erretten — ist der Spruch Jahwes.
> (Jer. 15, 19-20)

So neigt die Prophetie dazu, in Lyrik überzugehen. Jeremias Klagen sind Psalmen, mit die schönsten Psalmen. An einer in die Frage tief eindringenden Stelle seiner „Israelitischen und jüdischen Geschichte“ (S. 148) konnte Wellhausen

schreiben: „Die Psalmen wären ohne Jeremias nicht gedichtet. An seine Sprache lehnte sich die Sprache der Frömmigkeit an, und manche Gleichnisse der geistlichen Poesie wurden aus den Schicksalen seines Lebens gewählt. So löste sich aus der Prophetie nicht bloß das Gesetz aus, sondern zum Schluß auch noch die individuelle Religiosität."

Welche Vorbehalte man gegenüber des Meisters Theorie über den Ursprung des Psalters auch machen mag, es bleibt doch wahr, daß Jeremia der persönlichen lyrischen Poesie ihre endgültige Form gab.

Und diese neue Gattung sollte in den darauffolgenden Zeiten in ihrer ganzen Fülle zum Ausdruck kommen. Nach der Vernichtung des Staates sollten die einzelnen Teile der Diaspora die religiöse und literarische Tradition ihres Volkes erhalten und Israels lyrischer Genius sich in mächtigen, verschiedenartigen Werken entfalten: in dem Lied der Verbannten (Psalm 137), in dem Lied der Rückkehr (Psalm 126), in den Liedern des Gottesknechts, in den Klagen auf den Fall Jerusalems, in den Klagen Hiobs.

Nach der Wiederherstellung der Heiligen Stadt, inmitten des Elends und der Enttäuschungen der kleinen judäischen Gemeinschaft, äußerten die Frommen ihre Klagen und Hoffnungen in den Psalmen der „Anawim". Aus dem Schoße der Armut und der Verzweiflung rufen sie zu Jahwe, und sie finden Frieden und Trost im Umgang mit Gott, im Nahen zu Gott, im „Sod Jahwe", in der „Kirbat Elohim":

> Jahwe ist mein Hirte, mir wird nichts mangeln ...
> Auch wenn ich in dunklem Tale wandern muß,
> fürchte ich kein Unglück;
> denn du bist bei mir ...
> Mir aber ist die Nähe Gottes köstlich;
> in den Herrn Jahwe habe ich meine Zuflucht gesetzt ...
> (Psalm 23, 1. 4; 73, 28)

Diese „geistlichen Lieder", Gebete, Erbauungen, Bekenntnisse waren ursprünglich nicht für den Kultusgebrauch geschrieben; sie drückten frei das Sehnen der religiösen Seele aus, sie waren Selbstgespräche eines Dichters. Aber bald be-

gann man sie den Bedürfnissen des Kultus anzupassen und Gemeindegesänge aus ihnen zu machen. Darum haben sie auch, neben den alten Hymnen und Liturgien, ihren Platz im Buche der Psalmen gefunden.

HARRY TORCZYNER

# Hiobdichtung und Hiobsage

In gleich einfacher Weise wie so viele Legenden auf verschiedenen Religionsgebieten behandelt auch die fromme Erzählung, die das biblische Buch Hiob umrahmt, die Frage vom Leiden des Gerechten. Um Hiob, hebr. Ijjob, zu prüfen, hat Gott sich vom Satan die Erlaubnis ablisten lassen, ihm Schlag auf Schlag seinen ganzen Besitz an Vieh und Sklaven, seine zahlreichen Kinder zu rauben und endlich ihn selbst mit schwerem, unheilbarem Aussatz hoffnungslos niederzuschlagen. Gleichwohl bleibt Hiob fromm und gottergeben, auch dann noch, da sein eigen Weib — vielleicht auch seine Freunde — ihn auffordern, sich von Gott loszusagen und durch Lästerung den letzten — befreienden — Todesschlag herbeizurufen. Dafür wird sein Vertrauen am Ende auch belohnt. Gott ersetzt ihm seinen Verlust, schenkt ihm Gesundheit und Vermögen wieder und gewährt ihm reicheren Kindersegen als Hiob vorher besessen.

Diese Erzählung erscheint aber im biblischen Hiobbuch in wesentlich erweiterter und auch veränderter Gestalt. In Prosa wird die Fabel selbst nur als Einkleidung erzählt. Da aber Hiobs drei Freunde erschienen sind, um ihn zu trösten, da öffnet er — ein anderer als der fromm vertrauende Dulder der Legende — seinen Mund zu Klagen, die in Anklagen gipfeln gegen Gott, der nicht nur in Hiobs Falle, sondern in seinem ganzen Weltregiment Macht vor Recht gehen lasse. Und so entwickelt sich ein gewaltig kühner, sprachlich wie gedanklich gleich vollendeter, poetischer Dialog über die Frage der Gerechtigkeit Gottes, worin Hiob Gott anklagt,

die Freunde ihn verteidigen. Vergeblich aber ist all ihre Bemühung; Hiob scheint recht zu behalten. Da erscheint der Herr selbst, und er erst führt Hiob durch seine eindringlichen Worte zum reuigen Bekenntnis seines Irrtums.

Es ist ein Werk von höchstem religionsgeschichtlichen Interesse, das die Bibel in diesem größten Denkmal althebräischen Dichtens und Denkens uns erhalten hat. Um aber seine Stellung in der Geschichte menschlichen Ringens mit dem Gottheitsproblem richtig beurteilen zu können, muß erst sein literarischer Charakter, seine geschichtliche Stellung in der althebräischen Literatur und die Absicht des Dichters klargestellt werden, ehe ein historisches Urteil über den Inhalt möglich ist.

Literaturgeschichtlich hat man das Buch Hiob ob des lebendigen dramatischen Entgegentretens der Personen bisweilen geradezu ein Drama genannt. Das ist es nicht. Denn eben das, was Namen und Wesen des Dramas ausmacht (Drama: die Handlung), steht hier gleichsam außerhalb der Dichtung und ist in erzählender Prosa wiedergegeben. Mit deutlicher Absicht beläßt der Dichter der Handlung ihre prosaische Form, obgleich er auch sie ersichtlich in seiner Sprache wiedergibt, obgleich er der dichterischen Kraft zur poetischen Umgestaltung auch des Erzählungsstoffes gewiß nicht ermangelte, und obgleich er endlich auch innerhalb der Prosa es nicht unterläßt, auch der kürzesten gesprochenen Rede poetische Form zu geben.

Dieses absichtliche Festhalten an der Prosa für die Erzählung läßt sich nicht anders als aus dichterischer Tradition, dem poetischen Herkommen erklären. In der Tat ist es uns bekannt, daß auch sonst in der prosaischen Erzählungsliteratur der Bibel die Darstellung dort, wo Ansprachen gegeben werden, in gehobene oder poetische Sprache übergeht. Man kann das leicht aus der Art des Vortrags der alten Erzählungen verstehen. In den im Gesinde- und Freundeskreis immer wieder erzählten Geschichten bildete die Zuspitzung der Szenen zu Gesprächen, wie ähnlich noch heute besonders bei Märchenerzählungen im Orient und Okzident, die Gipfel-

*punkte* der Erzählung, wo die Zuhörer, von ihrer Empfindung fortgerissen, im Chore mit einzufallen pflegten. Dadurch gewannen die Reden in der Erzählung typische, gebundene, durch starke Empfindung gehobene poetische Form, deren Entstehung im Einfallen des Chores auch im Parallelismus zum Ausdruck kommt, der das einmal durch den Erzähler Vorgetragene mit anderen Worten noch einmal wiederholt.[1]

Die biblische Poesie ist, dafür spricht auch sonst vieles, ursprünglich weniger im Einzel- als im Wechselgesang entstanden, und die Spuren dieser Entstehung trägt sie auch dann noch, als das Lied des Einzelnen längst zu hoher Entwicklung gelangt war. Darum greift die für den Wechselgesang geschaffene Form des Parallelismus beherrschend auch auf Einzeldichtungen über. Darum bleibt es literarischer Brauch, in epischer Darstellung nur die Reden poetisch auszubauen, und darum schafft die biblische Poesie kein Epos, obgleich es ihr weder an Stoff und an der Lust zu fabulieren, noch an poetischen Ausdrucksmitteln fehlt. Darum entwickelt sich aber auch die Übung, die Reden innerhalb der Erzählung, in denen der poetische Schwung sich frei betätigen darf, weiter und weiter auszugestalten, bis die Erzählung zur Einkleidung, zum *Rahmen* wird, der hinter dem poetischen Kern verschwindet, und bis so jene Gattung der *umrahmten* oder *Fülldichtungen* entsteht, für die das Buch Hiob uns Beispiel ist.

Ist hiermit die literarische Gattung der Hiobdichtung — deren Verhältnis zu den Rahmenerzählungen bei anderen Völkern hier unbesprochen bleiben muß — richtig gedeutet, so ist damit zugleich gezeigt, daß das Hiobgedicht in dieser Form nicht allein, sondern am Endpunkt einer langen Entwicklungsperiode gestanden hat, ja daß diese literarische Gattung im alten Israel wie sonst im Orient recht beliebt und eifrig gepflegt war. Dies beweisen nicht nur die zahlreichen Gedichte in den kanonischen und apokryphen Schriften, die als poetische Redeeinlagen in biblische Erzählungen gedacht sind, sondern auch ganze Erzählungen wie das apokryphe Tobitbuch oder der in unserem Jahrhundert in aram. Ab-

schrift aus dem 5. Jahrhundert v. Chr. aufgefundene Achikarroman, wo gleichfalls die Erzählung stellenweise nur als Rahmen dient, um besonders eine Reihe von Weisheitssprüchen einzuleiten, die der Vater an seinen Sohn, der Oheim an seinen Neffen richtet. Und wenn wir daraufhin das biblische Buch der Sprüche ansehen, so finden wir darin Gruppen von Sprüchen etwa mit dem Titel „Die Worte an Lemuel, den König von Massa, den seine Mutter unterwies". Solche Überschriften, wie der Inhalt der Sprüche, zeigen, daß bestimmte Verhältnisse vorausgesetzt sind, über die ursprünglich in einer Rahmenerzählung Aufschluß gegeben war. Und so wird auch der größte Teil des Spruchbuchs, darunter wohl auch die direkt auf Salomo zurückgeführten Abschnitte, wie die wiederholten, meist an einen Sohn gerichteten Anreden zeigen, zur Ausschmückung bestimmter Situationen in solchen Erzählungen zusammengestellt worden sein. Auch das Buch des Predigers Kohelet ist ursprünglich, wie sich zeigen läßt, als Testament eines sterbenden Königs an seinen Sohn[2] gedacht und wahrscheinlich im Rahmen einer Königsgeschichte erzählt worden. Endlich sind auch zahlreiche Psalmen geschichtlichen Erzählungen und Legenden entnommen, in deren Rahmen sie ursprünglich hineingedichtet waren.

Die Dichtung des Hiobbuches stellt aber auch nach einer zweiten Richtung einen Gipfelpunkt in einer längeren Entwicklungsreihe dar. Die Fülldichtung im Hiob besteht nicht in einer einen Standpunkt vertretenden Rede, sondern in einem Dialog, in dem zur Lösung des Problems einander entgegengesetzte Ansichten in poetischem Wettstreit gegenübergestellt werden. Der biblische Hiob ist eine Problemdichtung, die eine religiösphilosophische Frage in Dialogform lösen will. Sie setzt aber auch die Dichtungsform des literarischen Wettstreits, die wir auch aus anderen verwandten Literaturen kennen, in einer so hohen Entwicklung voraus, daß sie so schwierige Probleme wie das der Gerechtigkeit der göttlichen Weltordnung darzustellen mit Erfolg unternehmen konnte. Dazu kommt, daß die Form des Dialogs zwischen zweien hier längst überboten ist, indem im Hiob fünf oder

gar sechs verschiedene Redner mit verschiedenen Ansichten an einer einheitlichen Gedankenkette beteiligt sind.

Und auch hierzu können wir zunächst wenigstens noch die Spur einer althebräischen Dichtung aufzeigen, die mit der Gattung der Rahmendichtung auch die Form des Wettstreits im Dialog verband. Das erste biblische Königsbuch erzählt, wie die Königin von Saba, die von Salomos Weisheit gehört hatte, nach Jerusalem kam, um den weisen König „mit Rätseln auf die Probe zu stellen“. Der aber wußte ihr auf alle Fragen treffend Bescheid zu geben, so daß sie beschämt sein höheres Wissen zugeben mußte. Diese Erzählung, worin zumindest der angegebene Zweck des Besuches deutlich sagenhafter Erfindung angehört, scheint mir nur verständlich als Einkleidung des im Buche der Könige leider weggelassenen Rätselwettstreites, der dem weisen Herrscherpaare in den Mund gelegt wurde.

Wie stellt sich danach das Verhältnis der Rahmenerzählung in Prolog und Epilog im Buche Hiob zu den Reden dar? Alte Volkserzählung von Hiob hatte längst zu dichterischer Auffüllung herausgefordert. Die Reden, die der Dichter unseres Hiob in diesen Rahmen gestellt, so sehr sie sich im ganzen als das Werk einer gewaltigen, poetischen, tief religiösen, aber auch gedanklich und geradezu philosophisch hochstehenden, gelehrten Persönlichkeit darstellen, sind in ihrem Inhalt nicht auf einmal entstanden, sondern sind der Niederschlag längerer Entwicklung, ja, man möchte sagen, einer Schultradition.

Dies folgt einmal nicht nur aus der noch später kurz zu besprechenden, sorgfältig beobachteten typischen Form der Reden in Aufbau und Beweisführung, sondern auch schon daraus, daß der Dichter eine Fülle selbständig entstandener Einzelgattungen der Poesie innerhalb seiner Darstellung verwendet, Hymnen und Gebete, Klage, Fluch, Anklage und Bekenntnis, Naturbeschreibungen, Schöpfungssagen und Schilderungen des Weltgeschehens, Weisheits- und Zahlensprüche usw., und darunter vieles bringt, das in fast gleicher, traditioneller Schulform uns nochmals an anderen Stel-

len der Bibel begegnet. Ja, man kann geradezu annehmen, daß die überlieferten Reden ein Produkt wiederholter Bearbeitung des Stoffes sind, daß Klage und Dialog um Hiob ein beliebter Gegenstand wirklichen dichterischen Wettstreites war, dessen eine Ausgestaltung in unserem Hiob ihren dichterischen Niederschlag gefunden hat.

Und obgleich wir das in dieser Form nicht strikt beweisen können, so doch zumindest dies, daß, wenn auch vielleicht nicht von Hiob, sondern von einem anderen Helden ganz Ähnliches erzählt und auch diese Erzählung zum Rahmen eines ähnlichen Dialogs über Gottes Gerechtigkeit gemacht wurde. Es ist bekannt, daß die Lösung in unserer Hiobdichtung auf die Weise herbeigeführt wird, daß Gott in Form von Fragen die Werke seiner Schöpfergröße und Hiobs Ohnmacht und Unwissenheit diesem vor Augen führt, bis Hiob endlich reuig bekennt, daß seine Vermessenheit sich an Dinge gewagt, die der Sterbliche nicht beurteilen könne. Am Ende des Buches der Sprüche Kap. 30, 1-4 hat sich nun ein Rest alter Weisheitsdichtung erhalten, der die Aufschrift führt „Worte Agurs, Sohnes des Jake...“ und folgende Stücke bringt. Einmal die offenbar von Gott an „Agur“ gerichteten Fragen:

Wer stieg hinauf zum Himmel und kam wieder,
wer sammelte den Wind in seinen Händen?
Wer wickelte das Wasser in ein Kleid,
wer hat der Erde Enden aufgestellt?
Wie ist sein Name, wie der seines Sohnes,
wenn du's weißt?

(V. 4)

Und daneben folgendes Bekenntnis: „Das Wort des Mannes“:

Ohnmächtig bin ich, Gott, ohnmächtig,
nichts vermag ich,[3]
Denn töricht bin ich vor den Männern
und Menschenwissen hab' ich nicht.
Und gar die Weisheit hab' ich nie gelernt,
daß ich der Heil'gen Wissen kennte.[4]

(V 1b—3)

Wie anders ist solche Rede und Gegenrede zu verstehen als aus der Situation, wie sie im Buch Hiob gegeben ist, daß der Mensch vorher — im Redestreit mit anderen Menschen, und wohl im Aufschrei des Schmerzes — Gottes Gerechtigkeit in Frage gestellt, daß Menschen keine rechte Entgegnung gefunden, bis endlich Gott selbst dem Zweifler erscheint und seine Empörung in Demut wandelt?

Ob Agur oder Ijjob, es ist dasselbe Thema, das hier in gleicher Form und in nahezu wörtlicher Berührung behandelt wird. Man könnte selbst versucht sein, anzunehmen, daß wir hier wirklich den Rest einer anderen Bearbeitung des Hiob vor uns haben, denn Agur und Ijjob, zumal in der Schrift etwa des 5. vorchristlichen Jahrhunderts, sehen einander graphisch so ähnlich, daß eine Verlesung an der einen Stelle gewiß nicht unmöglich ist. Jedoch ließe sich manches auch dagegen sagen, und hier kommt es darauf nicht an. Jedenfalls gehören Agur und Hiob insofern zusammen, als beide Nichtisraeliten, Söhne des edomitischen Ostens sind; — welche Bedeutung dieser Umstand für das Verständnis der Dichtung hat, soll später noch behandelt werden. Und die Gestalt beider diente als Held einer Erzählung, an die die unabhängig hiervon entstandene Dichtungsform des philosophisch-religiösen Wettstreits sich anschloß.

Wie etwa schon bei den Arabern wirklicher Wettstreit zweier oder mehrerer Poeten so geführt wurde, daß jeder eine These, etwa vom Wert einer bestimmten Farbe gegen die Gegner verteidigte und die Durchführung dieses thematischen Dialogs uns immer wieder in den verschiedensten Variationen begegnet, und in den Erzählungen etwa von 1001 Nacht bestimmten Personen in bestimmter Situation in den Mund gelegt wird, so pflegten israelitische Meistersänger, wie sich auch weiter noch bestätigen wird, das Problem der Theodizee mit Vorliebe zum Gegenstande ihres Wettgesanges zu machen, und ein solcher Wettgesang ist es, der den Rahmen unseres Hiobbuches ausfüllt.

Nicht die Meinung eines einzelnen, sondern den für das Verständnis der Religion des Judentums noch ungleich wich-

tigeren Niederschlag dichterisch religiöser Spekulation der israelitisch-jüdischen Weisheitslehrer überhaupt über das Problem vom Leiden des Gerechten bietet uns das Buch Hiob.

Können wir nunmehr nach den Anschauungen fragen, die in unserer Dichtung zum Ausdruck kommen? Auch hierauf kann die Antwort nicht sogleich erfolgen. Denn wer immer eine der so zahlreichen Übersetzungen und Erklärungen des Buches zu Rate zieht, wird auch in den besten von ihnen nur ein verzerrtes und verstümmeltes Bild der Dichtung erhalten. Woran liegt dies?

Einmal an der großen sprachlichen Schwierigkeit des Buches, das eine Fülle nur hier vorkommender Wörter und Wendungen bietet. Ein eingehendes Studium zeigt, daß ein großer Teil dieser Schwierigkeiten sich daraus erklärt, daß der Dichter die deutliche Absicht hat, die Redner, Hiob und seine Freunde, als nichtisraelitische, edomitische Söhne des Ostens zu charakterisieren und sie die ihnen geläufigen Worte und Wendungen ihrer Sprache gebrauchen läßt. Die Sprache des alten Edom ist uns, außer in Eigennamen, anderweitig nicht erhalten, es ist aber nach allem, was wir wissen, zu urteilen, daß ihr Dialekt innerhalb des semitischen Stammes zur aramäischen Sprachgruppe gehört und dort den Übergang zum Nordarabischen gebildet haben mag. In der Tat wurde schon in früherer Zeit die Beobachtung gemacht, daß die Hiobdichtung in ihren Reden — nicht in der Erzählung — eine auffallend große Zahl aramäischer oder arabischer Lehnwörter enthält, und darum hat Abr. ibn Esra irrig geradezu vermutet —, daß unser Buch eine Übersetzung aus dem Edomitischen sei. Der Umfang dieser Aramaismen oder Edomismen ist aber noch viel größer, als bisher erkannt ist, und mehr noch als durch die zahlreichen fremden und darum dunklen Vokabeln wurde das Verständnis durch jene Fälle gehemmt, wo auch im Hebräischen vorkommende Wörter nicht in einer hebräischen Bedeutung, sondern in einem Sinne verwendet werden, den sie nur in Hiobs edomitischer Heimat hatten.[5]

Durch diesen Gebrauch edomitischer Spracheigentümlich-

keiten in den Reden der Edomiter — der aber in der eigenen Erzählung durchaus vermieden ist — will der Dichter die Redner als Fremde charakterisieren. Daß dies die Absicht ist, beweist uns ein anderes Beispiel, wo edomitische Landsleute Hiobs in der gleichen Weise durch ihre Sprache gekennzeichnet werden. Im Buche des Propheten Jesaja 21, 11 ff. sind uns Prophezeiungen über edomitische Stämme berichtet. Ein Wächter spricht den dunklen Satz „Der Morgen kam und auch die Nacht, wenn ihr fragen wollt, kommt wieder" und gebraucht in diesem einen Satze statt der hebräischen die aramäischen Vokabeln eta und b'a, verwendet eine nabatäisch-aramäische Infinitivform b'aju, wie es ebenso im folgenden Verse lachmo statt des hebräischen lechem heißt. Und wie in der Sprache, so sind, wie wir später sehen werden, auch im Gebrauch der Gottesbezeichnungen Hiob und seine Freunde mit deutlicher Absicht als Fremde gekennzeichnet.

Ein zweites und noch schlimmeres Hemmnis für das Verständnis des Inhalts ist die außerordentlich schlechte Erhaltung des Textes. Und zwar betreffen die Schäden des Textes nicht etwa nur Verschreibungen einzelner Stellen, sie greifen vielmehr auch tief in den Kern des Ganzen. Wer unbefangen in den Inhalt des Buches einzudringen versucht, wird feststellen müssen, daß, so klar und logisch einzelne Partien darin den Gedankengang der Dichtung überlegen festhalten, andere kaum minder umfangreiche Stücke ohne jeden logischen Zusammenhang erscheinen, daß Plan und Anlage der Dichtung bisweilen auf längere Strecken vollkommen verschüttet sind in einem Geröll von Versen, die ohne gedankliche Bindung untereinander und in sich widerspruchsvoll einander folgen.

Immer wieder stößt man auf Stücke wie das folgende (24, 17ff.):

„Denn insgesamt ist der Morgen ihnen Finsternis. Denn er kennt die Schrecken der Finsternis. Flink ist er auf des Wassers Fläche. Verwünscht ist ihr Feld im Lande, nicht wendet er sich auf den Weg der Weinberge. Dürre und Hitze rauben Schneewasser; die Unterwelt, sie haben gesündigt"

und viele andere dieser Art. Und — was oft noch schlimmer ist — in einer großen Reihe nicht minder zerstörter und zusammengeworfener Partien hat die harmonisierende Deutung zweier Jahrtausende einen falschen „Sinn“ hineingeheimnist, so daß auch die moderne Kritik blindlings der „Tradition“ folgt, ohne das Problem zu erkennen, das sie zu lösen hat.

In den Naturschilderungen am Ende des Buches ist z. B. 39, 13-18 von einem Vogelweibchen die Rede, das törichterweise seine Eier am Boden im Stiche läßt. Andererseits versteht es die Kunst des Fluges und kann in der Höhe selbst des Reiters spotten. Der Name des Vogels ist nicht genannt. Die Deutung des Mittelalters hat seltsamerweise just an den Straußvogel gedacht, der indes bekanntlich nicht fliegen kann und dessen Weibchen die Eier nicht verläßt. Dennoch verlangt noch im Jahre 1922 Frd. Delitzsch, daß in den Text der Name des Straußes hineinkorrigiert werde, da sonst „die unerläßliche Nennung der Straußenhenne“ fehle. Aber daß es gerade die Straußenhenne sein müsse, ist nicht nur unbeweisbar, sondern völlig unmöglich u. v. a. m.

Wie ist aber der gegenwärtige beklagenswerte Zustand unseres Textes zu erklären? Sicherlich nicht so, daß der Dichter, der sonst Hochvollendetes leistet, in gewissen Partien die Fäden seines Gedankenganges völlig aus den Händen verloren hat, sondern aus der schweren Leidensgeschichte, die der Text noch vor seiner Festhaltung durch die Überlieferung durchgemacht haben muß.

So war auch bereits früher für einzelne Stellen erkannt worden, daß Teile der Dichtung nicht an ihrer richtigen Stelle stehen, und in der willkürlichen Annahme solcher Vertauschungen sind manche Erklärer sogar recht weit gegangen. In Wirklichkeit liegt die Sache indes nicht so, daß innerhalb des feststehenden Rahmens der Dialogreden Hiobs und der Freunde später einzelne Stücke an die falsche Stelle gerieten, sondern, wie eingehende Untersuchung lehrt, so, daß schon der Sammler, der unsere Dichtung in ihrer heutigen Grundgestalt aufschrieb, kein ganzes Buch vor sich hatte, sondern nur mehr eine Reihe größerer, kleinerer und kleinster Frag-

mente. Diese hat er geordnet, so gut oder vielmehr so schlecht er konnte; für die Erzählung bot das keine Schwierigkeit, und damit war auch Anfang und Ende der Reden bestimmt, soweit sie noch auf denselben Fragmenten folgten oder vorausgingen. Für den Rest der Reden aber bot der Inhalt dem unkritischen Urteil keinen festen Anhalt, und so hat der Sammler einfach das nebeneinander-, ja selbst durcheinandergestellt, was ihm inhaltlich oder formal ähnlich schien — und oft bestand diese Ähnlichkeit nur im gleichen Stichwort in ganz verschiedenartigen Stücken. Und er war es auch, der unsere überlieferte Einteilung in Reden durchführte, indem er überall dort Hiob oder einen der Freunde als Redner neu einsetzte, wo sein stumpfes Auge zu erkennen glaubte, daß hier unmöglich derselbe Redner seine Ausführungen fortsetzen könne.

So erklärt es sich zum Beispiel, daß zwei so verschiedenartige Sätzchen wie „Flink ist er auf des Wassers Fläche" und „Verflucht ist ihr Feld im Lande" zu einem „Vers" zusammengestellt sind (24, 12). Der erste Satz „Flink ist er auf des Wassers Fläche" kann — wenn nicht von einem Kahn — nur von einem im Wasser lebenden Tier gesagt werden und stammt aus der Beschreibung des Krokodils in den Naturschilderungen zu Ende des Buches. Der andere, „Verflucht ist ihr Feld im Lande", schildert dagegen die Leiden der Gerechten oder die Strafe, die die Bösewichter treffen soll. „Flink" aber lautet hebräisch kal, „verflucht ist" t'kulal, und wegen der Ähnlichkeit dieser „Stichwörter" hat der Sammler beide Fragmente zueinandergestellt. Ebenso vereinigt er gleich darauf den Satz von den leidenden Unglücklichen: „Denn selbst der Morgen ist ihnen allen Finsternis" mit dem von dem schleichenden Verbrecher: „Denn er ist vertraut mit den Schrecken der Finsternis" wegen des Stichworts zalmawet „Finsternis". An einer anderen Stelle wird Hiob auf die Erfahrung der klugen alten Leute hingewiesen: „Bei alten Leuten such die Weisheit, bei Hochbetagten ist Verstand", und der Sammler hat plump das Stück darangehängt, das von Gott aussagt: „Bei ihm ist Weisheit und Stärke,

sein Rat und Verstand“ (12, 11), weil in beiden Sätzen in analoger Form jemand „Weisheit und Verstand“ zugeschrieben werden. Ähnliche Zusammenstellung verschiedenartiger Fragmente nach Stichworten ist auch in anderen Teilen der Bibel sehr häufig.

In Kap. 4 des Buches erzählt ein Redner eine Traumvision: An allen Gliedern bebend hat er im Traum der Nacht eine furchtbare Geistererscheinung erblickt, die ihm verkündet: Du, Mensch, willst bei Gott Gerechtigkeit finden? Sieh, selbst uns, den Heiligen, seinen Engeln mißtraut er, Himmel und Sterne können ihr Recht bei ihm nicht durchsetzen. Wie gar du, Wurm, der du auf dem Boden in irdischen Hütten dein niedriges Dasein fristest!

Nach der Überschrift der Redner ist es Elifaz, einer der Freunde, der dies Erlebnis berichtet. Aber wie? Der Freund, der Hiob trösten und Gott verteidigen will, er sollte die Vision zitieren, die Hiob alle Hoffnung rauben, jeden Unterschied zwischen Gerechten und Ungerechten auslöschen muß, da niemand, und sei es der Gerechteste, ja nicht einmal die Himmlischen vor Gott rein erscheinen können? Nein, Hiob ist es, der an Gottes Gerechtigkeit verzweifelt. Und wenn er noch im tiefsten Innern ein Fünkchen Hoffnung genährt hatte, seine Unschuld von Gott anerkannt zu sehen, so hat der grausame Hohn der nächtlichen Geistererscheinung ihn vollends niedergeworfen: Wie? Du hoffst noch, bei Gott Anerkennung deiner Unschuld zu finden. Törichter! Auch uns, die Himmlischen, verdammt er ungehört — wie gar dich!

Hiob ist es, der diese Traumvision als Zeugnis für seine verzweifelte Anklage anführt. Das geht schon aus dem Inhalt der Traummitteilung zwingend hervor. Und das wird in der Tat auch in den Reden der Freunde selbst ausdrücklich bestätigt. An anderen Stellen der Freundesreden wird Hiob deshalb verspottet, daß er angeblich göttliche Gespräche zum Zeugnis anführe. Bist du der erste Mensch, ruft der Freund ihm zu, daß du mit Göttern Umgang hast? (15, 7f.) Ruf nur, ob dir wer antwortet! (5, 1.) Aus Träumen holst du dein Wissen? Ist denn Verstand im Traumgesicht? (6, 6.) Was ist

es, heißt es in Kap. 15, daß du dich erdreistest, dein windiges Gerede einem Gotte zuzuschreiben und daß du aus deinem Munde die Worte bringst:

Was ist der Mensch, daß er rein erscheine,
daß gerecht wäre der Weibgeborne?
Sieh, seinen Engeln traut er nicht,
die Himmel sind nicht rein in seinen Augen,
Geschweige der Abscheuliche, Befleckte,
der Mensch, der Unrecht trinkt wie Wasser.
(15, 12—16)

Hier wird das ausdrücklich als Hiobs Äußerung vom Freunde getadelt, was nach der falschen Überschrift in Kap. 4 eben derselbe Freund selbst behauptet haben soll. — Und anderwärts kommt Hiob auf diese seine Traumvision zurück, berühmt sich dessen, daß er des Heiligen, des Engels Worte nicht verschwiegen (6, 10). Sie können nicht falsch sein, denn kein Lügner kommt vor ihn, vor Gott (13, 18).

Diese und viele andere Fälle ähnlicher Art lehren ganz unabweisbar, daß die Einteilung der Dichtungsfragmente — nur solche liegen uns heute vor — in die Reden unseres Textes von später, plumper Hand herrührt. Daher auch die Seltsamkeit, daß zwei der Freunde dreimal zu Worte kommen, während für den dritten eben nichts mehr übrigbleibt; und während als letzte Rede Hiobs der Sammler alle 156 Verse zusammenfassen mußte, die er noch nicht untergebracht hatte, war schon für die vorausgehende letzte Rede eines Freundes nur noch ein Rest von 5 Versen verfügbar. Und auch dieser Rest enthält nichts anderes als eine Wiederholung des Urteils: Wie kann der Mensch vor Gott ein Recht finden, da Gott auch die Himmlischen verdammt — also wieder jenes Urteil, das an anderer Stelle ausdrücklich Hiob, nicht dem Freunde zugeschrieben wird. — Und dergleichen vieles.

Man begreift, daß, solange dieser Zustand des Textes noch nicht erkannt war, solange man zu Hiobs Anklage rechnete, was Verteidigung der Freunde ist, und umgekehrt, daß solange ein wirkliches Verständnis der Dichtung völlig unmöglich war.

In meinem Buche „Das Buch Hiob, eine kritische Analyse des überlieferten Textes“, das 1920 in erster Auflage erschien, habe ich zuerst versucht, durch sorgfältige Analyse das Buch sprachlich, textlich und quellenkritisch zu erklären, die einzelnen Fragmente, ihren Wortsinn und ihre Stellung im Gedankengang des Dialogs zu bestimmen. Gewiß konnte es mir nicht mit einem Schlage gelingen, für all die vielfältig verschlungenen Probleme im einzelnen wie im ganzen stets die endgültige sichere Lösung zu finden. Und so glaube ich heute, auf Grund mancher neugewonnenen Kenntnis, in einer im Druck befindlichen völlig umgearbeiteten Neuauflage des Buches in vielen wesentlichen Punkten Richtigeres und Vollständigeres vorlegen zu können, das auch eine Rekonstruktion des Werkes in gewissem Grade gestattet.

Als Hilfsmittel zum Wiederaufbau der zertrümmerten Dichtung bot sich freilich kaum etwas anderes als die Prüfung des hebräischen Urtextes selbst. Denn die anderen Zeugen versagen vollkommen, auch die früher einmal sehr überschätzte Übersetzung der LXX, die bereits so gut wie völlig unseren zerstörten Text voraussetzt, der in ihr nur noch in weiterer Entstellung und Verstümmelung sich spiegelt. Jedoch ergeben sich aus dem Gegeneinander der Ansichten, die oft in der Widerlegung zitiert werden, aus der Stellung der Anklage und Verteidigung und besonders aus der typischen Form der Reden in Einleitung, Widerlegung, Gegenbehauptung, Anführung von Zeugen und Schluß Anhaltspunkte genug zur Bestimmung fast aller Fragmente.

Und einen wichtigen Anhaltspunkt für die Erschließung ihrer alten Ordnung bietet auch die religionsgeschichtliche Charakterisierung, die der Dichter selbst den Reden gegeben hat. Schon früher war davon die Rede, daß der Dichter Hiob und seine Freunde durch den Gebrauch aramäisch-edomitischer Spracheigentümlichkeiten als nichtisraelitische Söhne des Ostens charakterisiert. Ebenso aber auch durch den Namen, mit dem sie Jhvh, den Gott Israels bezeichnen.

An anderer Stelle habe ich den Nachweis dafür erbracht, daß El Schaddai, der Gott der Erzväter, in den assyrisch-

babylonischen Keilinschriften des 2. vorchristlichen Jahrtausends als ilu schadi oder ilu schadi rabi „der Gott des Hochgebirges“ überaus häufig genannt und als der mächtige Gott des Amurrulandes, des Emoriter- oder Westlandes Palästina und Syrien in weitestem Umfang bezeichnet wird.[6] Übereinstimmend damit bezeugt die Bibel, daß dieser Gott El Schaddai, dem zumindest Psalm 91, 1 auch El Eljon gleichgesetzt wird, nicht nur der Gott der Erzväter, sondern der des ganzen alten Palästinas ist, dessen Namen Malkizedek in Salem, Bileam im Ostjordanland und ebenso Hiob und seine Freunde verehren.

Es ist dieser alte Gott der Väter, den Israel in der Wüste unter dem neuen Namen Jhvh kennen lernte. Aber diesen Namen Jhvh hat Gott erst Mose kundgetan, da er zu ihm spricht: „Ich bin Jhvh. Und ich erschien dem Abraham, Isaak und Jakob als El Schaddai, mit meinem Namen Jhvh aber bin ich ihnen nicht bekannt worden.“ (Ex. 6, 3.) Abraham, Isaak, Jakob, Bileam kennen den Namen Jhvh nicht. Wohl berichtet daher der Erzähler, Jhvh sei Abraham, Isaak, Jakob erschienen. Jhvh habe Bileam befohlen, zu segnen statt zu fluchen, in den Reden der Alten aber wissen diese nur von El Schaddai, den sie auch El eljon oder El(oah), Elohim „Gott“ schlechthin nennen.[7]

Genau dieselbe Unterscheidung ist nun auch im Buche Hiob konsequent durchgeführt — und uns nun in ihrer Absicht ohne weiteres klar. Der israelitische Erzähler weiß, daß Jhvh der Name des Gottes ist, der Hiobs Geschicke lenkt. Und darum erzählt er auch stets: die Himmlischen erscheinen vor Jhvh. Jhvh sprach zum Satan usw. Hiob und seine Freunde aber kennen denselben Gott nur unter dem alten Namen El Schaddai, und so sprechen sie in der Tat nur von El Schaddai oder El, Eloah, Elohim, „Gott“ schlechthin.

Nur in den Reden Gottes am Schluß des Buches und in einzelnen Stücken, die auch aus anderen, inhaltlichen Gründen unbedingt zu den Gottesreden gehören, erscheint wieder der israelitische Name Jhvh, der in den Reden der Menschen sonst vermieden ist. Auch dies ist zunächst wohl verständlich.

Gott selbst kennt seinen wahren Namen und kann sich mit ihm nennen. Jedoch, wie ist es zu verstehen, daß er diesen Namen vor Hiob und seinen Freunden ausspricht, die nach der Darstellung des Dichters ihn bisher nicht kannten? Dies ist nur so zu begreifen, daß eben in der Theophanie am Schluß der Dichtung Gott selbst erscheint, nicht nur um Hiobs Zweifel an Gottes Gerechtigkeit zu lösen, sondern um sich ihm ganz, in seiner wahren Gestalt und unter seinem wahren Namen zu offenbaren, den er sonst nur Mose und Israel kundgetan.

Mit anderen Worten: Die Hiobdichtung in ihrer biblischen Fassung war eine Dichtung der Bekehrung Hiobs zum Gotte Israels. Darum wird ein nichtisraelitischer Frommer zum Helden einer solchen Dichtung gewählt, weil gezeigt werden soll, daß alle Frömmigkeit unvollkommen ist, solange nicht die volle Erkenntnis hinzutritt vom wahren Wesen Gottes und von seinem wahren Namen, der sein Wesen kennzeichnet, und bei dem allein er fürder angerufen werden will. Eine solche Bekehrung Hiobs war natürlich am leichtesten dann in Israels geschichtliche Anschauung einzustellen, wenn man sich Hiob als Zeitgenossen Mosis dachte. Keinem anderen konnte Jhvh sich früher offenbart haben als Mose, und in späteren Geschlechtern hatte Israel Jhvhs Namen bereits bekannt gemacht. — Dazu stimmt, daß die spätere jüdische Sage wirklich Hiob als Zeitgenossen Mosis festlegt, der Talmud Mose zum Autor des Hiobbuches macht. — Und vielleicht dachten sich die Alten Hiob geradezu als einen Frommen im Ostjordanland, der, auf wunderbare Weise zum Jhvhglauben bekehrt, sich auf dem Durchzug Israels durch Hiobs Land an Mose anschloß.

Die Hiobdichtung war nicht die einzige solche Bekehrungsdichtung im alten Israel, auch wenn wir von der Agurparallele absehen. Wir können zumindest die Spur noch einer ähnlichen Dichtung in der Bibel nachweisen, und auch diese knüpft sich an die Gestalt Mosis. Im Psalmbuch ist uns in Psalm 90-91 ein Rest einer alten Dichtung erhalten unter dem Titel t'filla l'moscheh „Gebet des Mose“, das Gedanken ver-

schiedener Art wohl aus mehreren Fragmenten zusammenstellt. Darin finden sich nun auch die folgenden Sätze:

> Der du im Schutze Eljons weilst,
> im Schatten Schaddais übernachtest,
> sprich (oder: ich spreche) zu J h v h : mein Schutz,
> mein Hort,
> mein Gott, auf den ich baue.
> Denn er errettet dich von Vogelstellers Falle . . .
> (V. 1)
> Denn du, der Jhvh, der mein Schutz ist,
> e r i s t der Eljon, den zu deiner Zuflucht du gemacht.
> (V. 9)

Hier spricht Mose zu einem frommen Verehrer des El Schaddai oder El Eljon und sucht ihn zu bekehren, indem er ihm zeigt, daß Jhvh und El Schaddai identisch seien, der richtige Glaube, wahres Vertrauen aber nur in Jhvhs Namen sich finden.

Auch diese Bekehrungsrede Mosis ist nur im Rahmen einer Dichtung möglich, die erzählt, wie Mose einen israelitischen oder nichtisraelitischen Anbeter El Schaddais zum Jhvhglauben gewann, einer Dichtung, die vielleicht auch Gegenargumente des Gegners anführte, die Mose widerlegte. Dieser Dichtung hat der Psalmensammler nur das entnommen, was ihm als Gebet für seine Sammlung von Interesse schien und nur die Überschrift „Gebet des Mose" verrät, woher er es genommen.

Es ist natürlich unmöglich, hier die Geschichte und die Absicht dieser Gattung der Bekehrungsdichtung in Israel weiter zu verfolgen, ebensowenig vermag ich hier die Bedeutung der Tatsache zu erschöpfen, daß im Buche Hiob als einer religionsgeschichtlichen Dichtung der Lehrer Israels über die Anfänge des Jhvhglaubens in der mosaischen Epoche eine wichtige Parallele gewonnen ist zum Pentateuch und der dort dem Gebrauch der Gottesnamen zugrundeliegenden religionsgeschichtlichen Theorie.

Von der Hiobdichtung, die hier allein Gegenstand unserer Behandlung ist, von ihr haben wir erkannt, daß sie auch eine

Bekehrung Hiobs zum Gegenstande hatte. Und ich glaube, daß dies in der Tat allein der ursprüngliche Inhalt auch der alten Hiobsage war, der später erst zu unserer Hioberzählung umgebogen wurde. Hiob ist, wie bereits mehrfach hervorgehoben wurde, ein Edomite. In der biblischen Form Ijjob aber ist der Name Hiob kein edomitischer, sondern ein hebräischer Name, der hebr., wie ja auch vermutet worden ist, zu den Wörtern ajob = anfeinden, ojeb = Feind gehören und der Angefeindete bedeuten müßte. In der Tat muß schon der Dichter der Reden den Namen auch so verstanden haben. Am Ende der Dialogreden Hiobs stehen die — heute durch einige Zeilen auseinandergerissenen — Sätzchen:

„Zu Ende sind die Worte Ijjobs — die Schrift, die schrieb der Mann des Streits“ (31, 40a, 35c). Der „Mann des Streits“ ist nun nach anderen Stellen so viel wie „der Befehdete, Bekämpfte“ und so ist deutlich, daß der Dichter im Parallelsatz auch Ijjob so verstanden wissen will: „Zu Ende sind die Worte des Bekämpften, die Schrift, die schrieb der Mann des Streits“. Und so mag bereits das Motiv von Hiobs unverdientem Leid in der Tat, wie schon vermutet wird, in der Deutung des Namens „der Gottbekämpfte“ entstanden sein.

In seiner edomitischen Heimat dagegen bedeutete — wie von andern erkannt war — das dem hebr. Ijjob entsprechende Ajjab oder Awwab „den sich Bekehrenden“. Damit aber wußte man bisher nichts anzufangen. Nun aber, da sich aus der Dichtung selbst ergibt, daß sie ursprünglich von der Bekehrung Hiobs erzählte, ist die Entwicklung der ganzen Sage verständlich. Auf Hiobs oder Ajjabs edomitischem Heimatboden entstand in Deutung des Namens Ajjab „der Bekehrte“ eine Erzählung von Ajjabs Bekehrung. Auf israelitischem Boden ward diese Bekehrung zu einer Bekehrung des Heiden zu Israels Gott. In hebr. Umdeutung entwickelte der Name Hiob weiter das Motiv von unverschuldeter Befehdung des Frommen, die durch den Satan und den Prüfungsgedanken erklärt wurde. — Aber noch der Prophet Ezechiel spricht 14, 14 von Hiob in einer Weise, die annehmen läßt, daß er nur eine ältere Form der Sage kennt.

Aus dieser geschichtlichen Entwicklung der Hiobsage ergibt sich zugleich, daß die Rahmenerzählung der Prüfung in der überlieferten Fassung die jüngste Ausgestaltung der Sage darstellt, die Dichtung, die im wesentlichen das alte Bekehrungsmotiv festhält, ursprünglich einen anderen Rahmen ausgefüllt hat.

Kehren wir nun zu der biblischen Ausgestaltung der Hiobdichtung zurück, so ist über deren Anlage und Inhalt noch kurz das folgende zu sagen. In der unverstümmelten Form der Dichtung dürfte nach Hiobs Klage jeder der Freunde nur einmal das Wort ergriffen haben, worauf stets Hiob erwidert. In seiner letzten Rede erklärt er, nun nicht weiter mit den Freunden rechten, sondern sich mit seiner Anklage direkt gegen Gott wenden zu wollen.

Nach dieser Herausforderung erscheint nunmehr Gott selbst, und in Gottes Rede, die auch inhaltlich der Schwerpunkt des Ganzen ist, da sie nach Verwerfung aller anderen Meinungen die endgültige Lösung bringen soll, zeigt sich auch des Dichters Meisterschaft, ein Thema vielseitig zu gliedern und auszugestalten, am herrlichsten. Hiob soll durch die Betrachtung von Gottes Schöpfergröße diesen erst recht erkennen und zur Demut geführt werden. Gott läßt zunächst an Hiob die Schöpfung in Form von Fragen vorüberziehen. Hiob soll sagen, ob er diesen gewaltigen Weltenbau beherrschen könnte, ja, ob er ihn auch nur kenne und wisse, von wem und wie er geschaffen sei und noch heute geleitet werde. Aber diese Fragen erheischen auch eine Antwort; und auch die hat sich, zwar nicht an ihrem Platze, aber an verschiedenen unpassenden Stellen des Dialogs verstreut, erhalten.

Wer soll jedoch diese Antwort geben? Gott selber kann es nicht: als Partei will er nicht für sich selbst zeugen. Auch auf menschliches Zeugnis kann er sich nicht berufen. Denn der Mensch vermag zu Gottes Schranken nicht zu dringen. Wie sollte er wissen, was in Himmelshöhen und Meerestiefen geschieht! (11, 1-2.) Darum beruft sich Gott auf das Zeugnis der Tierwelt, die in ihren verschiedenen Formen weit über des Menschen Bereich hinausdringt:

Frage aber die Tiere, sie werden dir sagen,
die Vögel des Himmels dir verkünden,
Der Erde Gewimmel dir berichten und dir erzählen
des Meeres Fische:
Wer wußte nicht von alledem, daß Jhvhs Hand es
geschaffen.

(Kap. 12, 7-9)

Und nach dieser Einführung berichten in der Tat die Tiere von Gottes Schöpfertaten in der Urzeit.

Aber nur für die Taten der Vergangenheit braucht Gott die Tiere erzählen zu lassen. Sein Wirken in der Gegenwart jedoch führt er Hiob in einem Gewitter leibhaftig vor Augen. Und die Tiere, die noch weiter das Wort führen, brauchen Hiob nur zur Aufmerksamkeit auf Gottes Wunder zu mahnen — „Höre, Hiob, und sieh' und merk' auf die Wunder Gottes!" (37, 11) — und die Vorgänge der Natur mit erklärenden Schilderungen zu begleiten. An diesem Punkte gewinnt die Dichtung in der Tat dramatischen Charakter.

Am Ende aber haben die Tiere selbst noch eine Frage an Hiob, die ihm zugleich auch die abschließende Antwort bringen soll: Kennst du den Ort der Weisheit? Weißt du, wo der Wunderbaum göttlicher Weisheit steht? Sieh, dies wissen auch wir nicht, kein Mensch, kein Tier und kein Vogel. Aber — so wird weiter in typischem Märchenstil berichtet — man hat zum Meer geschickt, und als auch das es nicht wußte, zu Tod und Unterwelt. Und diese hiermit eingeführten letzten und berufensten Zeugen können, wenngleich auch sie die Weisheit selbst nicht besitzen, wenigstens das, was sie vernommen, berichten: Daß diese Weisheit von unvergleichlichem Werte sei; und daß Gott allein sie entdeckt, als er zur Schöpfungszeit der Welten Maß bestimmte. Dem Menschen aber habe er gesagt:

„Gott fürchten ist Weisheit, das Böse meiden — Klugheit." (28, 1-25.)

Fassen wir nun zum Schluß das Ergebnis unserer Untersuchung zusammen, so dürfen wir sagen: Die Hiobdichtung der Bibel ist nicht nur selbst ein unvergängliches Dichter-

werk, das den Stempel des Genialen an sich trägt. In ihrer technischen Vollendung setzt sie auch eine Entwicklung der althebräischen Dichtkunst zu einer solchen Höhe voraus, wie sie bisher kaum hat geahnt werden können.

---

Anmerkungen zum vorstehenden Artikel.

1) Die Form des Parallelismus erklärt sich in der Hauptsache daraus, daß der Chor der Zuhörer ein Thema aufgreift, das ein Vorsänger angestimmt hat.

2) Darum: „Ich Kohelet war König“ 1,12; „mein Sohn“ 12,12.

3) L. etwa z. T. m. a.: „laiti el laiti w'lo uchal“; vgl. auch m. Hiob zu 42,26.

4) Wie „n'um hagewer“ (das Wort des Mannes) Überschrift dieser Antwort, so scheint „hamassa“ V. 1 „die Gottesrede“ V. 4 anzukündigen, die ja als Frage vor der Antwort V. 1b—3 gestanden haben muß.

5) S. dazu wie zum weiteren im einzelnen die im Druck befindliche völlig umgearbeitete 2. Auflage meines Hiobkommentars.

6) Die Bundeslade und die Anfänge der Religion Israels S. 70 (Festschrift zum 50jährigen Bestehen der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums in Berlin, S. 286).

7) Mit der Scheidung von „Quellen“ nach Gottesnamen hat dies direkt nichts zu tun. Der Gebrauch verschiedener Gottesnamen in parallelen Erzählungen ist wie die gleiche Erscheinung in den Teilen des Psalmbuchs auf Sammler und Abschreiber zurückzuführen, nicht auf einen „Elohisten“ oder „Jahwisten“ als Autor.

A. KAMENEZKI

# Der biblische Kanon

## Kanon als Wort und als Idee.

Das griechische Wort Kanon, das dem semitischen Kana entnommen ist, bedeutete ursprünglich ebenso wie sein Vorbild gerader Mast, später Maßstab und Wagebalken. In übertragenem Sinne bedeutet Kanon: Gesetz, Norm. Die alexandrinischen Grammatiker bezeichneten so die Gesamtheit der griechischen Klassiker. Bemerkenswert ist es, daß weder in der alten noch in der späteren jüdischen Literatur es ein Wort gibt, das dem Begriff des Kanons vollkommen entsprechen würde. Wohl gibt es aber mehrere Ausdrücke zur Unterscheidung der kanonischen Bücher von den nichtkanonischen (vgl. den folgenden Abschnitt).

Die Idee des Kanons erscheint zuerst in den Bestimmungen der alten Rabbinen, wonach nach Berührung der Heiligen Schriften man eine rituelle Waschung der Hände vornehmen muß (kitwe hakodesch metamin et hajadajim, Mischna Jad. IV, 6). In der Tossefta Jad. II, 13 wird diese Unterscheidung zwischen der Heiligen Schrift und dem apokryphischen Buche Ben-Sirachs gemacht, sowie allen nach diesem geschriebenen Büchern. Aller Wahrscheinlichkeit nach sollte diese Bestimmung die Benutzung der Heiligen Schriften für den Hausgebrauch und ihre Berührung ohne dringende Veranlassung verhindern. Ein weiteres Merkmal der kanonischen Bücher zum Unterschied von den nichtkanonischen ist in der Bestimmung der Gesetzeslehrer zu sehen, daß man die ersten wohl am Sabbath bei einer Feuersbrunst retten dürfe, selbst unter Verletzung der Sabbathruhe, die anderen aber nicht. Der bekannte Ausspruch Rabbi Akibas, daß derjenige, der

die außerkanonischen Bücher liest, seines Anteils am jenseitigen Leben verlustig gehe, bringt am prägnantesten die Idee des Kanons zum Ausdruck. Sowohl in der älteren Halacha als auch hier rechnen die talmudischen Autoritäten zu den nichtkanonischen Schriften das Buch des Ben-Sirach; der jerusalemische .Talmud fügt dem noch die Bücher des unbekannt gebliebenen Ben-Laana und der Midrasch auch noch die des Ben-Tigla hinzu. In diesem Midrasch (Koh. r. XII, 13) heißt es, wer in sein Haus mehr als 24 Bücher bringt (d. i. die Zahl der Bücher des biblischen Kanons), bringe Verwirrung in sein Haus. Auch darin kommt der Begriff des Kanons zum Ausdruck.

## Die traditionellen Benennungen der Heiligen Schriften.

Zur Bezeichnung des gesamten Korpus der biblischen Bücher als eines Werkes finden sich im jüdischen Schrifttum folgende Termini:

1. Mikra. Diese Bezeichnung (das zu Lesende) geht auf die Sitte zurück, die Heilige Schrift vor dem versammelten Volke am Sabbath und den Festtagen vorzulesen (vgl. — zwar nur in bezug auf den Pentateuch — Neh. 8, 8). In der Mischna wird dieser Terminus den Bezeichnungen Mischna und Midrasch entgegengesetzt, mit denen man die mündliche Lehre meint.

2. Sefarim. Nach der Auffassung einiger Gelehrter ist das Wort „Sefarim“ (Bücher) in Dan. 9, 2 auf die Bibel zu beziehen. Das würde dem griechischen Plural „biblia“ entsprechen.

3. Kitwe-hakodesch (heilige Schriften), was sich mit dem Griechischen: „graphaj hagiaj“ (auch „hiera grammata“) deckt. Dieser Terminus wird dem Terminus „kitwe hedjot“ entgegengesetzt, womit weltliche Schriften gemeint sind.

4. Ha-katuw (das Geschriebene); die Heilige Schrift ist als ein Subjekt gedacht, dem man verschiedene Handlungen

zuschreibt, z. B. „Hakatuw omer“: die Schrift sagt, „Hakatuw messajani“: die Schrift bestätigt meine Ansicht. In der Gemara entspricht diesem Terminus die aramäische Form „Kera“.

5. Tora, Newiim, Ketuwim: das Gesetz, die Propheten, die Schriften (Hagiographen). Das erste Wort: Thora wird im Talmud abkürzend für die ganze Bibel gebraucht, öfter jedoch wird zur Unterscheidung zwischen dem Pentateuch und den übrigen Teilen der Bibel im Talmud für jenes „Kabbala“ (Überlieferung) gesagt. In der Massora[1] findet sich eine dem Wort Kabbala entsprechende aramäische Bezeichnung „Aschlamta“.

6. 24 Bücher; wurde in der nachtalmudischen Zeit für das ganze Alte Testament gebraucht.

7. Machsor (Zyklus), desgleichen.

8. Passuk (eigentlich: Vers); mittelalterliche Bezeichnung.

9. Sifre hakodesch (Heilige Bücher); kommt nur im Mittelalter vor.

10. Tenach (aus den Anfangsbuchstaben von „tora, newiim, ketuwim“ gebildete Abkürzung); wird als allgemein übliche Benennung auch in der Gegenwart gebraucht, zuweilen auch

11. Anach (Orajta [das aramäische Wort für Tora], Newiim, Ketuwim).

## Anzahl und Anordnung der Bücher im Kanon.

Die gedruckten Ausgaben der hebräischen Bibel enthalten 24 Bücher: 5 Bücher der Thora, 4 Bücher der ersteren (oder, falls die Bezeichnung räumlich gemeint ist, „die vorne stehenden“) Propheten (Newiim rischonim): Josua, Richter, Samuel, Könige; 4 der letzteren (oder „hinten stehenden“) Propheten (Newiim acharonim): Jesaja, Jeremia, Hesekiel und die 12 „kleinen Propheten“ (tre-assar = 12); 11 Bücher der Hagiographen (Ketuwim): Psalmen, Sprüche, Hiob, das Hohelied, Ruth, Klagelieder, Kohelet, Esther, Daniel, Esra und Nehemia (als ein Buch gezählt), Chronik. Die ganzen „zwölf Prophe-

ten" bildeten bereits zur Zeit Ben-Sirachs (Ende des III. und Anfang des II. Jahrhunderts v. Chr.) ein Buch. An einer Midraschstelle zählt man nur 11 Propheten, ohne das Buch Jona, „das für sich allein steht"; wahrscheinlich weil Jonas Prophezeiung sich nicht auf die Juden bezieht. Daß Esra und Nehemia als zwei selbständige Bücher zu rechnen wären, wird weder durch den Talmud noch durch die Massora belegt. Die Zahl 24 wird erstmalig in dem sogenannten, apokryphen, Vierten Buch Esra erwähnt. Flavius Josephus dagegen zählt ausdrücklich 22 Bücher auf, und zwar: fünf Bücher Mosis, 13 Prophetenbücher und 4 Hymnen an Gott und Lebensvorschriften für die Menschen (Contra Apionem, I, 8). Der Kirchenvater Origenes gibt unter Berufung auf die Juden gleichfalls die Zahl 22 an, nämlich entsprechend der Anzahl der Buchstaben des hebräischen Alphabets. Die gleiche Zahl mit der gleichen Begründung finden wir auch beim Kirchenvater Hieronymus, der noch hinzufügt, daß manche Ruth und die Klagelieder als besondere Bücher auffassen und dadurch auf 24 Bücher kommen. In der bekannten talmudischen Stelle Baba Batra 14b werden 24 Bibelbücher aufgezählt. Im jerusalemischen Talmud wird die Zahl der biblischen Bücher derjenigen der Priesterabteilungen angeglichen oder auch der Zahl der weiblichen Zierate, die der Prophet Jesaja im 3. Kapitel aufzählt. Diese Zahl finden wir auch im Targum zum Hohenlied 5, 10. Die Zahl 22 bei Hieronymus (unter Weglassung von Ruth und den Klageliedern) ist jedenfalls unrichtig, denn diese beiden Bücher wurden stets als selbständige Schriften gezählt und gehörten niemals zum Richterbuch bzw. zu Jeremia; dies sieht man schon daraus, daß die griechische Übersetzung der Klagelieder nicht von derselben Hand ist, wie die des Jeremiabuches. Für die Selbständigkeit des Buches Ruth zeugt auch der Anfang dieses Buches, der nur ein einleitender Satz zu einer selbständigen Schrift sein konnte.

Die Reihenfolge, in der die einzelnen biblischen Bücher aufgezählt werden, ist in den verschiedenen Quellen nicht die gleiche. Keines der bekanntgewordenen Prinzipien wird kon-

sequent durchgeführt. Jedenfalls ergeben sich aus dieser oder jener Anordnung der Bücher keinerlei Schlüsse für die Zeit ihrer Abfassung oder für die der Entstehung des Kanons.

Der sogenannte alexandrinische Kanon der Septuaginta hat folgende Anordnung (die Apokryphen, die in diesen Kanon miteingeschlossen sind, sind eckig eingeklammert): Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri, Deuteronomium, Josua, Richter, Ruth, Könige I, II (entspricht Samuel I, II), III und IV, Chronik I, II, [Esra I, historisches Apokryphon, jetzt meist als Esra III bezeichnet], Esra II (entspricht unserem Buche Esra), Nehemia, [Tobit, Judith], Esther, Hiob, Psalmen, Sprüche, Kohelet, das Hohelied, [Weisheit Salomonis, Weisheit Ben-Sirachs], Hosea, Amos, Micha, Joel, Obadja, Jona, Nahum, Habakuk, Zephanja, Haggai, Sacharja, Maleachi, Jesaja, Jeremia, [Baruch], Klagelieder, [Epistel Jeremias], Hesekiel, Daniel, [Makkabäer I, II, III]. Diese Ordnung gliedert die Bücher der Bibel in historische, poetische und prophetische, wobei die Apokryphen entsprechend eingefügt sind.

Was das talmudische Schrifttum betrifft, so finden wir in der oben zitierten Stelle Baba Batra 14 b folgende Anordnung der Prophetenbücher und der Hagiographen: Jeremia, Hesekiel, Jesaja und die „Zwölf“, sodann Ruth, Psalmen, Hiob, Sprüche, Kohelet, das Hohelied, Klagelieder, Daniel, Esther, Esra und Chronik. Der Talmud begründet diese Anordnung mit dem Inhalt der Bücher: das Buch der Könige ende mit der Zerstörung des Tempels, darum sei das Buch Jeremia angeschlossen, das diese Geschichtsepoche behandelt. Hinter das Jeremiabuch setzten sie das Buch Hesekiel, weil die Prophezeiungen an seinem Anfang unter dem Eindruck der Tempelzerstörung entstanden seien; da es aber in Trostprophezeiungen ausklinge, ebenso wie das Buch Jesaja von solchen erfüllt sei, so müsse dieses gleich hinter Hesekiel stehen. Die zwölf „kleinen Propheten“ wurden in ein Buch zusammengefaßt, damit sie infolge ihres geringen Umfanges nicht verloren gingen. Soweit die talmudische Anordnung. In den mittelalterlichen Bibelhandschriften findet man wiederum andere, hauptsächlich für die Hagiographen.

Die Bücher des biblischen Kanons zerfallen in drei Teile: Pentateuch, Propheten und Hagiographen (Tora, Newiim, Ketuwim). Diese Einteilung findet sich bereits im Vorwort zu der gegen 130 v. Chr. verfaßten griechischen Übersetzung der „Weisheit Jesus, des Sohnes Sirachs“, wo er vom „Gesetz, von den Propheten und von den anderen Büchern“ spricht. Im Talmud werden diese drei Teile gelegentlich als drei Gattungen bezeichnet: Gesetz, Prophetie und Weisheit (Tora, Newua, Chochma); am häufigsten ist jedoch die obige im Talmud wie auch in der ganzen späteren Tradition übliche Nomenklatur: Pentateuch, Propheten und Schriften (Hagiographen), wobei man sich nach dem Inhalt richtete: das Gesetz, das den Anspruch erhob, die unmittelbare Offenbarung Gottes zu sein und das die Lebensnormen enthält, wurde an erster Stelle gesetzt; die historischen Bücher mit ihren zahlreichen Prophetenworten und die eigentlichen Prophetenbücher kamen danach und zuletzt die Bücher von subjektivem religiösen Gehalt sowie die historischen nachexilischen Bücher. Im Talmud werden die Bücher der älteren Propheten, wie Jesaja, von denen der späteren, wie Haggai, Sacharja und Maleachi, unterschieden, die formelle Einteilung aber der gesamten sog. „Prophetenbücher“ in „erstere“ und „letztere“ wurde erst von den Massoreten vollzogen. Eine talmudische Stelle spricht von drei „großen“ Hagiographen (Ketuwim gedolim): Psalmen, Sprüche, Hiob und von drei „kleinen“ Hagiographen (Ketuwim ketanim): das Hohelied, Kohelet, Klagelieder; doch entbehrt diese Einteilung jedes formellen Charakters.

## Die Sammlung der Bücher und die Bildung des Kanons.

Der Kanonisierung, d. h. der Heiligsprechung einer Schrift (oder einer Sammlung von Schriften) wird wohl stets ein langsamer Prozeß des allmählichen Anwachsens der Autorität der betreffenden Schrift vorangegangen sein. Daß aber in der israelitischen Geschichte dieser Prozeß in einen feier-

lichen Akt der Promulgierung dieser Schrift als anerkannten, verpflichtenden, „kanonischen“ mündete, darüber weiß die Bibel vieles — und zwar in verschiedenem Gewande — zu erzählen.

Am Berge Sinai — so lautet die biblische Erzählung — erfolgte die erste Verkündung eines göttlichen „Kanons“ und das Volk wurde unter Vollziehung der beim Abschluß eines Bündnisses üblichen Riten (Exod. Kap. 24) auf diesen Kanon verpflichtet. Schon in der Wüste wurde nach der biblischen Tradition durch Mose verordnet, nach der Besitzergreifung Kanaans die „Lehre“ niederzuschreiben und in feierlicher Weise eine Reihe grundsätzlicher Vorschriften von den Gipfeln der beiden die Stadt Sichem umfassenden Berge zu verkünden (Deuter., Kap. 27). Ein Bericht über ein in Sichem durch Josua abgeschlossenes „Bündnis“ (Jos. 24, 25 ff.) lehnt sich an den obigen Pentateuchbericht an.

Im vollen Lichte der Geschichte wird über eine feierliche Proklamierung des Gesetzes unter König Josia (II. Kön. 22-23) berichtet, wobei das Volk nach Verlesung eines „Bundesbuches“ in „das Bündnis eintrat“ (II. Kön. 23, 2 f) und im Geiste des verlesenen und akzeptierten, also kanonisierten Gesetzes tief einschneidende Änderungen in den bis dahin üblichen Formen des Opfer- und Festerituals (II. Kön. 23, 21) vornahm.

Ferner berichtet das Buch Nehemia von einer großen Volksversammlung in Jerusalem, in der „das Buch der Lehre Mosis, das Jehowa Israel befohlen hat“ (Neh. 8, 1) verlesen wurde, worauf das Volk eine Verpflichtung einging, die Vorschriften des Buches zu beobachten (V. 30) und durch feierliche Unterschrift der Volksvertreter diesen Vorschriften den Charakter einer bindenden Verfassung verlieh.

Dieser durch das ganze biblische Schrifttum in verschiedenen Varianten sich hinziehenden historischen Tradition ist wohl zu entnehmen, daß die feierliche Verkündung unabänderlicher, „göttlicher“ Vorschriften mit einem bestimmten, mit der Zeit sich vielleicht verändernden, aber stets mit der Idee des „Bündnisses“ verknüpften Ritual verbunden war,

und daß schon in der vorexilischen Zeit gewisse Schriften auf diese Weise die höchste Autorität, die der „göttlichen Offenbarung“ erlangt hatten.

Mit der Wiederherstellung des Tempels und des Kultus nach der Rückkehr der Juden aus der babylonischen Gefangenschaft mußte das Bedürfnis nach der Zusammenstellung der Schriften der Propheten und der großen Männer der Vorzeit entstehen. Schon das Bewußtsein, daß die Verbannung eine Strafe Gottes für die Verletzung des Gesetzes und den Ungehorsam gegen die Propheten war und die unter der Wucht dieses Bewußtseins erfolgte religiöse Selbstbesinnung beim besten Teil des Volkes, mußte einen starken Wunsch nach dem Besitz des göttlichen Wortes erwecken, von dem Teile wohl schon früher im alten Tempel aufbewahrt wurden (vgl. Deut. 17, 18; 31, 9. 26; Jos. 24, 26; 1. Sam. 10, 25; 2. Kön. 22, 8). Mit Esra angefangen bis zur Zeit der Makkabäer fand die Sammlung der alten Rollen und ihre Redaktion statt. Aus der Literatur des zweiten Tempels besitzen wir zuverlässige Nachrichten von dem Vorhandensein einer so geordneten Sammlung der Bibelbücher. Das erste Zeugnis übermittelt uns Ben-Sirach (s. o.). Er rühmt die großen Männer der Vorzeit in der Reihenfolge, in der die Heilige Schrift von ihnen spricht. Im Vorwort zur griechischen Übersetzung seines Buches heißt es, daß er sehr eifrig in dem Gesetz, den Propheten und den anderen Büchern der Ahnen geforscht hätte und an einer anderen Stelle wird gesagt: Gesetz, Propheten und die übrigen Bücher. Daß der Übersetzer mit diesen beiden Ausdrücken: „andere Bücher der Ahnen und die übrigen Bücher“ genau diejenigen Schriften meint, die man jetzt als Hagiographen bezeichnet, läßt sich nicht beweisen, kann aber angenommen werden. Ein weiteres Zeugnis aus der Zeit des zweiten Tempels finden wir im zweiten Makkabäerbuch, das nur wenige Jahre nach dem besagten Vorwort geschrieben wurde (etwa 125 v. Chr.). Zu Anfang des Buches wird ein Brief der palästinensischen Juden an ihre Volksgenossen in Ägypten erwähnt, in dem von einer literarischen Tätigkeit Nehemias die Rede

ist, der Bücher über Könige und Propheten sowie Bücher Davids (gemeint sind wohl die Psalmen) zu sammeln begonnen haben soll (2. Makk. 2, 13-16). Der dritte Zeuge ist Philo von Alexandrien, der die meisten biblischen Schriften zitiert und nur Hesekiel, Daniel sowie die fünf Rollen unerwähnt läßt. Dieses Verschweigen ist wahrscheinlich nur zufälliger Art, wie denn auch andere Auslassungen einzelner Büchertitel kein Beweis dafür sind, daß sie nicht schon damals im Kanon enthalten waren. Die Bibelzitate, die wir aus Philos Schriften kennen, lassen keinen Zweifel aufkommen, daß zu seiner Zeit bereits der ganze Kanon existierte. Der vierte Zeuge endlich ist Flavius Josephus, der in der bereits erwähnten Schrift Contra Apionem die Herrschaft König Artaxerxes Longimanus als die Zeitgrenze für das Heilige Schrifttum der Juden angibt: nur die zweiundzwanzig Bücher, die die Zeit von der Weltschöpfung bis zur Herrschaft des Königs umfassen, könnten als göttlich gelten. Aus allen diesen Angaben geht hervor, daß zu Anfang der Makkabäerzeit der Kanon schon existierte und die bekannte Dreigliederung aufwies, wenn auch die Reihenfolge der Bücher von der unserigen abwich.

Der Zeitpunkt für den Abschluß des Kanon läßt sich nicht genau festsetzen. In dem außerkanonischen 4. Esrabuch (Kap. 14, 40-47) wird die Zusammenstellung des Kanons Esra und seinen fünf Genossen zugeschrieben. Der Talmud spricht aber nur von den Bemühungen Esras (und der großen Synagoge[2]) zur Festigung und Verbreitung des Gesetzes, sowie von der Einfügung der Thoravorlesung in den Gottesdienst; von seiner Betätigung als Sammler des Kanons wird im Talmud nichts erwähnt. Allerdings erzählt Baba Batra 15 a, daß die Männer der großen Synagoge das Buch Hesekiel, das der zwölf Propheten, ferner Daniel und Esther verfaßt hätten, während Esra sein Buch und die Genealogie in den Büchern der Chronik bis auf seine Zeit geschrieben hätte, aber hier ist unzweideutig nicht von der Kanonisierung, sondern von der Autorschaft die Rede. Die Ansicht, der Kanon sei bereits zur Zeit Esras (um 440 herum) abgeschlossen

worden, kann einer Kritik nicht standhalten. Wahrscheinlich bedurfte es der formellen Verkündung des Bibelabschlusses überhaupt nicht: der Kanon in seiner Gesamtheit entstand von selbst als Folge der allgemein verbreiteten Überzeugung, daß mit dem letzten Propheten, Maleachi, der Geist der göttlichen Offenbarung von Israel gewichen wäre und daß infolgedessen alle weiteren Schöpfungen der Literatur nur noch Früchte menschlichen Schaffens wären. Das erste Buch in hebräischer Sprache, von dem es feststeht, daß es nach Esra geschrieben wurde, ist das Buch Ben-Sirachs, das in der Tat in den Kanon nicht mitaufgenommen wurde; an mehreren Stellen des Talmud wird das Buch ausdrücklich aus der Zahl der biblischen ausgeschlossen. Im Talmud (Sabbath 13 b, Chagiga 13 a) wird berichtet, daß Chananja ben Chiskia (um 67 n. Chr.) sich viel Mühe gab, die angefochtene Kanonisierung des Buches Hesekiel, das an einigen Stellen der Thora widerspräche, durchzusetzen. Diese Erzählung wird für eine Legende gehalten, es ist aber möglich, daß sie einen historischen Kern enthält, insbesondere im Zusammenhang mit dem zu jener Zeit einsetzenden Erscheinen heiliger Bücher bei den Christen. Jedenfalls zeigt diese Erzählung, daß der Umfang des Kanons auch von den Talmudgelehrten als etwas fluktuierendes aufgefaßt wurde und daß der Ausschluß aus dem Kanon von einer autoritativen Instanz verfügt werden konnte. Andere Talmudstellen berichten von der Absicht, das Hohelied, das Buch Kohelet (Mischna Jad. III, 5) und das Buch Esther (Meg. 7 a) aus dem Kanon auszuschließen, worüber es wohl lange Kontroversen gegeben haben muß. Das alles beweist, daß die Grenzen des Kanons nicht als ein für allemal gegeben empfunden wurden und daß jahrhundertelang Bücher um den Rang der Kanonischen ringen mußten, bis etwa um die Zeit der Zerstörung des zweiten Tempels die Scheidung zwischen kanonischen und außerkanonischen Büchern unverrückbar festgesetzt wurde.

Seitdem blieb nur noch die Reihenfolge innerhalb des jüdischen Kanons wandelbar, sein Bestand aber hat keine Änderungen mehr erlitten.

Anmerkungen zum vorstehenden Artikel.

1) Als Massora (Überlieferung) wird die bezüglich des geschriebenen biblischen Textes bestehende Tradition bezeichnet. Dieselbe fand ihren abschließenden Ausdruck in umfangreichen kritischen Noten zur ganzen Bibel, die sämtliche Elemente des Bibeltextes (Konsonantentext, Vokalisation, Akzente, Absätze usw.) genau festsetzten mit dem Hauptzweck, sie vor jeglichen späteren Änderungen zu bewahren. Die Autoren der Massora (Massoreten) waren hauptsächlich palästinensische Gelehrte des 7.—10. Jahrhunderts.

2) Nach der talmudischen Tradition waren die „Männer der Großen Synagoge" (Ansche Kenesset ha-Gedola) das Bindeglied zwischen den letzten Propheten und den ersten, mit Namen bekannten Schriftgelehrten (Abot 1, 1), also Träger der Überlieferung vom 5. bis zum 3. vorchristlichen Jahrhundert. Ihnen werden im Talmud viele gesetzliche Verordnungen zugeschrieben.

Ob diese „Große Synagoge" tatsächlich in dieser Zeit als permanente Institution (und somit als Prototyp des Synhedrions) existierte, oder ob die im Buche Nehemia (Kap. 8-10) beschriebene „Große Versammlung" des Volkes, die wohl einmalig einberufen wurde, um das Volk auf das Gesetz zu verpflichten, von der Tradition später als eine ständige Institution aufgefaßt wurde, ist eine in der Wissenschaft unentschiedene Frage.

PAUL VOLZ

# Babylonische Einflüsse

Zu den Ländern, die im Schatten Babyloniens saßen, gehört auch Palästina, und zuweilen hat sich seine Geschichte mit der des Großstaats aufs engste verbunden. Die Ausgrabungen zwingen dazu, mit der Isolierung des biblischen Volkes ein Ende zu machen. Diese Isolierung war von Haus aus eine dogmatische, eine Isolierung der Offenbarung und der Religion Israels, sie hatte aber weiter zu der Meinung verführt, daß dieses Völkchen auch in politischer und kultureller Hinsicht wie in einem Gottesgarten für sich gewachsen sei, indem sowohl die guten Früchte als das Unkraut ganz allein aus dem eingefriedigten Boden selbst hervorgekommen wären. Diese Anschauung widerspricht allem Leben, auch allem antiken Leben, sie widerspricht dem biblischen Bericht und sie wird durch die Ausgrabungen vollends unmöglich gemacht. Vielmehr erfahren wir aus den keilinschriftlichen Denkmälern, in welchen Lebensbedingungen und Zeitverhältnissen Israel aufgewachsen ist. Zwischen die großen Kulturstaaten des alten Orients, die unter sich durch Verkehrsstraßen verbunden waren und die ihre kleineren Nachbarn unter ihrem Einfluß hielten, lag das winzige Israel hineingebettet, und wir haben anzunehmen, daß nicht bloß der materielle Handel und Verkehr seine Plätze in Palästina hatte, sondern daß auch ein geistiger Austausch zwischen den großen Kulturländern und dem kleinen Kanaan bestand. Das Alte Testament bringt Israel hauptsächlich mit Babylonien und Ägypten in Verbindung; es ist der nationalen Abstammung nach ein Ableger von Babylonien, sofern

Abraham aus Mesopotamien kam; ehe Israel sich sodann zu einem Volk zusammenschloß, stand es in der unmittelbaren Nähe der ägyptischen Kultur und bei der Organisation des jungen Volkswesens hatte der ägyptisch geschulte Mose noch einen Midianiter (Exod. 18) zur Seite. Uns interessiert im Augenblick nur die Beziehung Babyloniens zu Israel, die entsprechend der nationalen Verwandtschaft auch die engste gewesen sein muß. Auf diesem Punkt aber, auf dem die Flut der Babylonologie sich am mächtigsten ergossen hat, ist vor allem Vorsicht vor Übertreibung nötig. Es ist nicht recht, dem Volk Israel, das freilich der Quantität nach eine Winzigkeit war, das aber z. B. eine eigene Schrift besaß, alle politische und kommerzielle Selbständigkeit, ja sogar die religiöse Eigenart abzusprechen, und außerdem darf die Beziehung Israels zu Arabien, Ägypten und anderen Kulturländern nicht verschwiegen oder wiederum babylonisiert werden. Andererseits ist allerdings wahrscheinlich, daß im niederen Volksleben Israels manches babylonische Element war, von dem wir aus dem Alten Testament nichts oder nichts deutliches erfahren.

Naturgemäß war die Berührung zwischen Babylonien und Palästina bzw. Israel nicht immer gleich stark; es gab Zeiten, wo der babylonische Körper nicht imstande war, weit über sich hinaus zu wirken, umgekehrt kamen Zeiten, in denen ein mächtiger Hauch von ihm ausging, oder Zeiten, in denen die Israeliten in die unmittelbare Nähe seines Einflusses gezogen waren. Die erste Berührung ist wohl damit gegeben, daß die Ahnen der Israeliten aus Mesopotamien kamen, zu einer Zeit, wo die babylonische Kultur längst ihre Entfaltung gehabt hatte; wir haben keinen Grund, an dieser Angabe der israelitischen Geschichtsschreiber zu zweifeln, wonach also von Anfang an babylonisches Blut in den Adern des biblischen Volks geflossen ist. Die zweite namhafte Berührung wird aus dem Tell el-Amarna-Fund ersichtlich, der die Zeit um 1400 beleuchtet und uns belehrt, daß Palästina mit seinen Nachbarn bis auf Ägypten sich zu jener Zeit der babylonischen Sprache als der Sprache

des politischen Lebens bediente und daß es wohl auch sonst unter den Einfluß der babylonischen Kultur einbegriffen war; jedenfalls mußte es doch für das zwischenliegende Palästina seine Bedeutung haben, wenn der babylonische Großkönig mit dem Pharao im unmittelbaren politischen Verkehr stand. Darnach wäre also sowohl die Gegend, in der Mose sich mit seinem Völkchen zuerst einbürgerte, als auch das Land, in das später die verschiedenen Stämme Israels einzogen, in der Sphäre der babylonischen Weltherrschaft gewesen. Sehr beachtenswert ist, daß zwischen 1400 und etwa 900 ein direkter politischer Zusammenhang zwischen der Nordmacht und Kanaan nicht bestanden hat. In der israelitischen Königszeit ist dann die mesopotamische Großmacht dem kleinen Volk ganz nahe gerückt, so nahe, daß dasselbe von ihr politisch erdrückt wurde und es in seiner politischen Hilflosigkeit nach der Religion des starken Feindes griff, und daß die geistigen Führer des Volkes sich politisch und religiös beständig mit der Großmacht auseinanderzusetzen hatten. Wieviel die Israeliten sodann in und nach dem babylonischen Exil vom fremden Land angenommen haben, ist nicht leicht zu sagen, wohl mehr auf dem Gebiet der äußeren als auf dem der inneren Kultur; besonders ist bezüglich gewisser religiöser Ideen des nachexilischen Judentums, denen man gerne einen babylonischen Ursprung gibt, schwer zu entscheiden, zu welcher Zeit sie in den israelitischen Besitz übergegangen sind.

Was erfahren wir nun durch die Ausgrabungen über Israel und über die Bedeutung Babyloniens für Israel im einzelnen?

Zunächst geben uns die Keilinschriften dankenswerten Aufschluß über die Geschichte Israels. Wir bekommen z. B. als feste Zahlen von den Denkmälern die Zahlen 854 (Schlacht bei Karkar zwischen Salmanassar II und seinen syrisch-palästinensischen Gegnern, worunter Ahab) und 842 (Tributleistung des Jehu an Salmanassar II), wodurch unsere bisherige biblische Chronologie um einiges geändert wurde; wir ersehen, was für ein bedeutender König politisch betrachtet der König Ahab war, der in der religiösen Betrachtung

der Bibel wegen seines Götzendienstes verdammt und durch die Persönlichkeit des Elia verdeckt wird; wir lernen den großen Tiglat Pileser kennen, der Damaskus stürzte, das Nordreich Israel bis auf das Stadtgebiet von Samaria einzog und der äußere Anlaß der großen prophetischen Bewegung in Israel wurde; wir lesen den hochtönenden Bericht des Sanherib über seinen Siegeszug in Judäa, über die Einnahme von Lakisch und seinen unverrichteten plötzlichen Abmarsch von Jerusalem; wir verstehen, warum Merodach (Marduk) Baladan, der Babylonier und Rivale der Assyrer, mit dem König Hiskia und anderen Kleinkönigen einen Bund schließen wollte, um die assyrische Vorherrschaft zu brechen. Ganz besonders interessant ist es, nach den Keilinschriften zu verfolgen, wie diese Großmächte, die babylonische und im Wechsel mit ihr die assyrische, den Charakter des Fressenden an sich haben; so lag es in der Natur der mesopotamischen Großmacht, immer weiter nach Westen und Süden vorzudringen, zunächst nach Syrien, dann nach Kanaan und über Kanaan nach Ägypten. War die Großmacht irgendwie im Innern mit sich selbst beschäftigt, so gab das für die kleineren Reiche, Damaskus, Israel usw., eine Zeit der Ruhe und des Blühens; so konnte das israelitische Königreich unter Saul, David und Salomo um das Jahr 1000 entstehen, weil Assur damals gerade durch innere Aufstände genug mit sich selbst zu tun hatte. Der nächste Rivale für Israel war Damaskus, und wenn der Großherr außer Sicht war, so machte sich Damaskus auf den Sprung, um Israel zu verschlingen, wie z. B. in der Zeit Ahabs; sobald der assyrische Löwe herannahte, blieb den kleineren Staaten nichts anderes übrig, als gegen den stärkeren sich zu verbünden. Damaskus war zugleich das Bollwerk, das Israel gegenüber Assyrien vorgelagert war; als dieses Bollwerk im Jahre 732 fiel, da dauerte es nur noch zehn Jahre und das Nordreich Samaria verschwand gleichfalls aus der Geschichte. Weiter ersehen wir aus den Keilinschriften, wie die kleinen Reiche des Südens in der Not naturgemäß nach Ägypten blickten, denn dieses und die mesopotamische Großmacht stritten um die Welt-

herrschaft und Ägypten war der ständige Gegner des größeren Kulturstaates im Norden; da aber das Nilland ein zu schlaffer Organismus war, so versagte es immer im entscheidenden Moment. Die Politik der Propheten, die Ermahnung zum Stillesein und gottvertrauenden Stillebleiben, erweist sich auch nach den Keilinschriften als die politisch einzig richtige. Gegenüber dem Ungeheuer Assyrien war eine politische Selbständigkeit absolut ausgeschlossen. Endlich dürfen wir wohl noch die Ergebnisse des Tell el-Amarna-Fundes für die Kenntnis der israelitischen Geschichte anführen. Wir erfahren daraus, daß schon ums Jahr 1400 die Stadt Uru'salim (Jerusalem) eine bedeutende Fürstenresidenz war, eines der Stadtkönigtümer, in die das Land Kanaan zerfiel und die unter der Hoheit des Pharao standen; außerdem hören wir von den Chabiri, schwärmenden Nomaden und Halbnomaden, die immer von Zeit zu Zeit von Osten oder Süden her in das Kulturland der kanaanitischen Stadtkönige einfielen und sich von den letzteren als Söldner in dem beständigen Bruderkrieg anwerben ließen. Dieses Wort Chabiri wird mit dem Wort Hebräer identifiziert und man nimmt an, daß auch die Hebräer, aus denen die Israeliten hervorgingen (denn der Begriff Hebräer ist weiter als der Begriff Israeliten) in der gleichen Weise schwärmend in Kanaan eindrangen, sich allmählich gruppenweise da und dort festsetzten, bis sie schließlich das Land in ihren Besitz bekamen. Man hat auch darauf aufmerksam gemacht, daß wir in unserer Ansicht über den Urstand des Volkes Israel seit dem Amarnafund bzw. überhaupt seit den babylonischen Ausgrabungen recht bedeutend umlernen müssen; hatte man sich früher das Volk Moses allzusehr in einem anfänglichen Nomadenzustand gedacht, aus dem es sich politisch und religiös allmählich zu einem bäuerlichen Kulturvolk entwickelt hätte, so sehen wir jetzt dasselbe von Haus aus in dem Bereich einer umfassenden Kultur ansässig. Das ist wichtig für die Geschichte Israels und für die Geschichte der Religion Israels. Und endlich bekommen wir durch die Ausgrabungen Anlaß, über die Geschichtlichkeit der ersten Anfänge des biblischen Volkes und der Persönlich-

keit des Mose etwas zuversichtlicher als bisher zu denken; seitdem jene graue Vergangenheit wieder aufgestanden ist, können wir es wohl nicht mehr für unmöglich halten, daß mehr als tausend Jahre später ein kleiner Rechtsstaat aus der Hand Moses hervorging.

Die Politiker Israels und Judas haben einstens bald nach Ägypten, bald nach Assyrien und Babylonien ausgeschaut; dementsprechend ist für die Kenntnis der israelitischen Geschichte unbedingt wertvoll, die Geschichte jener Kulturstaaten auch in den Einzelheiten zu wissen. In der Tat wird uns der Lebensgang des kleinen Völkleins in Kanaan erst recht plastisch und in vielen Zügen erst recht verständlich, wenn das Licht der Keilinschriften darauf fällt und wenn wir ihn in dem Buch der Weltgeschichte verfolgen, das auf den babylonisch-assyrischen Denkmälern geschrieben ist. Es ist dies m. A. nach der größte Nutzen, den die Keilinschriften uns bezüglich des Alten Testaments geleistet haben und noch leisten werden, der Nutzen im Gebiet der Profangeschichte Israels. Verwandt damit ist der Dienst, den die Keilinschriften der alttestamentlichen Forschung dadurch leisten, daß sie geographische und archäologische Bestimmungen, die die hebräische Bibel gibt, kontrollieren, bestätigen oder erklären; ebenso steht die hebräische Sprachwissenschaft in einem lebhaften Wechselverhältnis mit der assyriologischen Grammatikkunde und Lexikographie.

Im bisherigen hat uns das beschäftigt, was die Keilinschriften uns von Israel erzählen; im folgenden suchen wir zusammenzustellen, was von dem großen Kulturland in das kleinere Volk hinübergeflossen ist. Ohne Zweifel haben wir ein Recht zu sagen, daß Israel seine Kultur in weitem Umfang den Babyloniern verdankt. Der babylonische Staat ist um Jahrtausende älter als der Anfang des israelitischen Volkes; als Israel geboren wurde und an der Hand Moses die ersten Schritte tat, hatte das Gesetz Hammurabis (um 2250) schon tausend Jahre in der Welt sein Wesen gehabt. Als daher das junge Volk sich in Kanaan einsiedelte,

traf es dort eine ihm überlegene Zivilisation an, die gewiß mit vielen babylonischen Elementen durchsetzt war. Im eigentlichen Gebiet der Kultur ist Israel wohl überhaupt lebenslänglich abhängig geblieben, das kleine Volk war nicht imstande, als selbständiger Faktor in die Geschichte der Kultur einzugreifen; es war numerisch zu schwach und zu ungünstig gelegen und doch andererseits nicht abgeschlossen genug, um für sich zu bleiben und sich für sich zu entwickeln, sondern mitten hingesetzt auf die Straße zwischen Babylonien und Ägypten. Nun ist es ja doch überall so im Leben der Völker, daß die Zugehörigkeit zu dem politischen Verband eines großen Reiches auch die kulturelle Abhängigkeit von dem betreffenden Großstaat in sich schließt, wie das gewaltige römische Reich die Formen seiner Zivilisation überall hintrug, oder daß ein kleiner, der Nationalität nach verwandter Stamm in kultureller Hinsicht mit dem größeren Bruder marschiert, wie die deutsche Schweiz und das Deutsche Reich sich kulturell zusammenrechnen. Dementsprechend wird auch Israel eben ein Zweig an dem großen Baum der babylonischen Kultur gewesen sein.

Zweifellos hat Israel die Fundamente der rein äußeren Kultur, des wirtschaftlichen Lebens und des kommerziellen Verkehrs von dem älteren und bedeutenderen Staatswesen übernommen. Maß, Gewicht und Geld haben die Israeliten bei ihrem Eintritt in Kanaan, bei ihrem Austritt aus der Barbarei in die Zivilisation, als babylonisches Gemeingut angetroffen und fortgeführt, die hebräischen Namen für das Goldgewicht (Schekel) und für das Silbergewicht (Mine), sowie das Wort für Silber z. B. stammen aus dem babylonischen Lexikon, und wie der Babylonier mißt auch der Israelite nach den vom menschlichen Körper genommenen Maßen (Elle, Spanne, Finger). Auch die Vorliebe für bestimmte Zahlen (heilige Zahlen, wie besonders die Zahlen 7 und 12), sowie für die ganze schematische Chronologie scheinen die israelitischen Geschichtsschreiber nicht von selbst gefaßt, sondern im letzten Grund von der babylonischen Wissenschaft und von der astronomischen Weltanschauung

jener Priestergelehrten entnommen zu haben. Die Entdeckung des Kodex Hammurabi sodann hat natürlich zu einem Vergleich zwischen dem altbabylonischen Recht und der Thora Israels lebhaft aufgemuntert. Insbesondere gibt das sog. Bundesbuch eine Reihe merkwürdiger Parallelen zu dem Gesetz des Hammurabi. Die buchstäbliche Ähnlichkeit besteht zwischen dem israelitischen jus talionis (Auge um Auge usw.) und dem entsprechenden Paragraphen des Hammurabi: wenn jemand einem anderen das Auge zerstört, so soll man ihm das Auge zerstören; wenn jemand die Zähne von einem andern seinesgleichen ausschlägt, so soll man ihm die Zähne ausschlagen. Da und dort erscheint allerdings die Thora sowohl in der Form als in der Anschauung primitiver, älter als das babylonische Recht, doch hat dies seinen Grund wohl nicht darin, daß beide Rechtssysteme auf ein gemeinsames älteres zurückgingen, von dem die Thora die frühere Fassung darstellen würde, vielmehr vertritt die Thora in mancher Hinsicht, wie z. B. im Gebot der Blutrache, den roheren Kulturzustand, in dem das heranwachsende Israel noch war. Daß das israelitische Gesetz vom Kodex Hammurabi abhängig ist, kann kaum geleugnet werden, jedenfalls ist sicher, daß die Thora auf dem durch das Hammurabigesetz gebildeten Kulturboden aufbaut, andererseits läßt sich nicht bestreiten, daß die Israeliten auf dem gegebenen Boden sich ein selbständiges Recht geschaffen haben. Insbesondere weist der religiöse Charakter des israelitischen Gesetzes auf eine prinzipielle Verschiedenheit des Geistes der beiden Rechtssysteme.

Ebensowenig wie das israelitische Recht darf der israelitische Kultus zum bloßen Plagiat aus dem Babylonischen gemacht werden. Aber wir finden bei einer Durchsicht des keilinschriftlichen Materials, daß im kultischen Leben Israels, in der äußeren Handhabung der Religion, eine vielfältige Verwandtschaft mit den babylonischen Formen war. Mehrere Bezeichnungen von Opfern und rituellen Handlungen haben die Israeliten mit den Babyloniern gemein (sebach, nesek, ketoret, kiddasch, kadesch, kipper [urspr. =

abwischen], salach), weiter aber auch verschiedene Opferarten und die Auffassung derselben, die Idee des Tieropfers als eines stellvertretenden Opfers, die zwölf Schaubrote, die Bestimmungen über die Qualifikation zum Priesterdienst, Ähnlichkeiten im Orakelwesen und in den Trauerbräuchen. Die Verwandtschaft weist nicht immer auf Abhängigkeit und manches von dem Aufgezählten mag seinem Ursprung nach nicht bloß babylonisch, sondern allgemein menschlich sein, aber das natürlichste ist, daß die Israeliten es von der babylonischen Kulturwelt übernommen haben, denn auch der Kultus gehört zum ganzen äußeren Bestand der Kultur. Direkte Entlehnungen kultischer Bräuche von Assyrien und Babylonien, wie sie in der Königszeit vorkamen und von den Propheten als Götzendienst bezeichnet wurden, brauchen wir hier nicht zu erwähnen. Der Sabbat sodann als Abschluß der siebentägigen Woche hat sich möglicherweise aus der ähnlichen Einrichtung des babylonischen schabattu herausentwickelt; die Neumondfeier wird von der Heimat der Mondverehrung aus sich verbreitet haben; der Name Jahwe findet sich auf den Tontafeln in außerisraelitischem Gebrauch, z. B. als Bestandteil von syrischen Fürstennamen und vielleicht auch von alten babylonischen Namen, meist in der Form Jahu. Ferner ist das hebräische Wort für Prophet, nabi, höchstwahrscheinlich mit dem babylonischen nabu verwandt; nabu ist der Sprecher, der Verkündiger, und zwar der Verkündiger des Schicksals, Nabu (Nebo) der Gott der Schicksalsbestimmung, so daß also der nabi von Haus aus der Verkündiger des Schicksals wäre, was mit dem Wesen der israelitischen Prophetie vorzüglich übereinstimmt. Endlich ist die formelle Abhängigkeit der israelitischen Psalmen von den babylonischen kaum zu leugnen, wenn auch die Verschiedenheit des Geistes größer ist als die Ähnlichkeit des äußeren Gewandes.

Die von Babylonien ausgehende astronomische Weltanschauung hat die israelitische Gedankenwelt in manchen Stücken beeinflußt. So ruht die priesterliche Chronologie des heiligen Volkes auf dem Prinzip der Gestirnbewegung und

die räumliche Einteilung des heiligen Landes in zwölf Teile, die dem Tierkreis entspricht, ist auf das Himmelssystem gegründet, ebenso können wir die künstliche Anlage des Lagers und des Tempels, wie sie der Priesterkodex beschreibt, kultische Symbole, wie der siebenarmige Leuchter, Spekulationen über die Engel und den Kosmos, wie in Ezechiel und in der Johannesapokalypse, mit Hilfe des in Babylonien entstandenen astronomischen Denkens besser verstehen. Auch die Bedeutung des Begriffs derek = Handlungsweise läßt durchblicken, wie die himmlische Ordnung der Gestirne zugleich die Norm des göttlichen Willens und die sittliche Ordnung in der Menschenwelt ist. Überhaupt nimmt das Alte Testament an der von Babylonien her bekannten Idee teil, daß die Erde das Abbild des Himmels sei und die irdischen Vorgänge und Einrichtungen den himmlischen kongruieren. Der Mensch ist das Bild Gottes, die Israeliten sind die Sterne bzw. die guten Sterne (Jahwe Zebaoth daher gleicherweise der Gott der himmlischen wie der irdischen Heerscharen), dem Abfall der Sterne entspricht der Abfall der Heiden, die abgefallenen Sterne sind als Götter über die Heiden gesetzt. Diese Gleichheit der irdischen und der himmlischen Vorgänge kommt besonders in der Eschatologie zum Ausdruck, oder genauer, für die letzte Zeit wird ein Zusammenfließen der irdischen und der himmlischen Sphäre geglaubt: es tritt eine chaotische Unordnung in der Sternenwelt und in der Menschenwelt ein, der Himmelsmensch nimmt die Führung im Weltall an, die Menschen werden zu den Sternen erhoben, Himmel und Erde werden ein Gebilde, eine neue Welt. Auch die andere Konsequenz der astronomischen Weltanschauung, die wir vorne erwähnten, die Idee der Prädestination ist in den jüdischen Glaubensbestand übernommen worden, der Gedanke, daß der Weltlauf von Uranfang an festgelegt sei, daß Gott seine auserlesenen Werkzeuge von lange her zu ihrem besonderen Dienst verordnet habe, daß alle die Ereignisse der Geschichte im voraus in himmlischen Büchern eingeschrieben seien und sich daher mit unabänderlicher Notwendigkeit vollziehen, daß in der „Fülle der Zeiten“, d. h.

wenn die von Gott vorausbestimmte Zeit vollendet ist, das erwartete Ende eintreten werde. Hiermit berührt sich noch die Vorstellung von dem Buch des Lebens und von der Aufzeichnung der bösen und der guten Werke, die sich im Judentum wie zuerst in Babylonien findet. Weiter erinnert die scheol des Alten Testaments an die babylonischen Schilderungen der Unterwelt, und überaus wahrscheinlich ist der babylonische Einfluß in der Lehre von den Engeln und Dämonen: die sieben Erzengel, die vier Cherube, die Vorstellung von den menschengestaltigen geflügelten Kraftwesen, von der himmlischen Ratsversammlung und vielleicht auch vom Satan sind vermutlich aus Babylonien in die israelitisch-jüdische (wie zum Teil in die persische) Spekulation übergegangen. Was endlich die alttestamentlich-jüdische Eschatologie betrifft, so hat sich am Außenwerk derselben, wie eben bemerkt, manches als babylonisch herausgestellt; die Forscher gehen aber noch weiter und wollen die ganze Idee von einem Welterlöser, der die Dämonen bezwingt, alle Finsternis vertreibt und die Weltherrschaft bekommt, auf das Urbild von dem Gott Marduk zurückführen, der als der Gott des Lichts den Sieg über die Finsternis feiert und die Herrschaft über das All empfängt.

Der Tag, an dem man auf den Tontafeln den Bericht über die Sintflut fand, ist im Kalender der Keilschriftforschung stets als ein besonderer aufgeführt worden. Und die Folgezeit schien immer neue Überraschungen über die Ähnlichkeit der biblischen und der babylonischen Urgeschichte bringen zu wollen. Indem wir die urgeschichtlichen Erzählungen der Reihe nach anführen, erwähnen wir nur die Berührungspunkte, sodann das äußere und das innere Verhältnis der beiderseitigen Berichte. Dabei handelt es sich nicht bloß um einen Vergleich mit den babylonischen Urgeschichten, sondern mit den babylonischen Anschauungen überhaupt. Auch die Keilinschriften geben mehrerlei Schöpfungsberichte, einen Hauptbericht, den man mit Gen. 1 vergleicht und der die Schöpfung des Menschen als Abschluß bringt und einen der wie Gen. 2 die Schöpfung des Men-

schen an den Anfang rückt, sie geben die Vorstellung vom Menschen als einem von Tonerde genommenen und als einem nach dem Bilde der Gottheit geschaffenen Wesen. Ferner erscheint das Chaos in Gen. 1 wie ein mythologischer, von auswärts eingedrungener Rest; die Tehom (artikellos wie ein Eigenname) erinnert an das Urungeheuer Tiamat der babylonischen Sage, das der Gott Marduk auseinanderspaltet, und an die auch sonst im Alten Testament sich findende Vorstellung von dem wilden Meer, dem Urwasser, das von dem Schöpfergott zum Gehorsam gezwungen wird; der Pluralis in Gen. 1, 26 und die Idee des gottgleichen Urmenschen 1, 27 berühren fremdartig. Die ganze Auffassung der Weltschöpfung als des frühjährlichen Lebensanfangs nach der Periode des beständigen Regens, die Spaltung der oberen und der unteren Wasser, die Sammlung der Wasser in den unterirdischen Ozean, auf dem dann die trockene Erde wie der Deckel auf einem Topfe liegt, stimmen zum babylonischen Weltbild. Sodann ist der babylonische Hauptbericht auf sieben Tafeln verzeichnet, wie die Bibel von den sieben Tagen der Schöpfungsgeschichte redet, wobei freilich die Tafeln den Tagen im einzelnen nicht entsprechen. Die Reihenfolge der geschaffenen Lebewesen ist beidemal in der Hauptsache dieselbe: Sterne, Tiere, Mensch; die Sterne folgen in Gen. 1 den Pflanzen, weil sie Lebewesen sind und weil sie daher zu den Bewohnern gehören, die vom vierten bis sechsten Tag in die Räume hineingebracht werden, welche vom ersten bis zum dritten Tag erstanden.

Zwischen der biblischen Paradieserzählung und dem babylonischen Adapamythus ist keine innere Verwandtschaft, denn Adapa kommt um das Paradies bzw. um die Unsterblichkeit nicht durch Sünde, sondern durch ein Mißverständnis. Auch sonst findet sich zu der Erzählung vom Sündenfall keine babylonische Parallele. Gemeinsam ist indes der Geschichte von Gen. 2 f. und jenem Mythus die Reflexion über die Entstehung der menschlichen Sterblichkeit überhaupt, auch ist die Vorstellung vom Paradies selbst, vom Lebensbrot und Lebenswasser, wie wir sehen, in Babylonien

zu Hause. Weiterhin zeigt nun der keilinschriftliche Sintflutbericht eine merkwürdige Übereinstimmung mit manchen Details der biblischen Geschichte: der Held der Sintflut ist der letzte einer Reihe von zehn Urvätern bzw. Urkönigen, die alle ungeheuer lang gelebt haben. Die Sintflut erstreckt sich über die ganze Menschheit und kommt als Strafgericht der Götter wegen der Sünde der Menschen, einer der verschiedenen babylonischen Berichte vertritt diese Auffassung besonders deutlich. Utnapischtim, der Liebling des Gottes Ea, wird von seinem Gott ohne Wissen der anderen Götter durch ein Traumgesicht in Kenntnis gesetzt und angewiesen, ein Schiff nach bestimmten Maßen zu bauen, es mit Erdpech dicht zu machen und Lebenssamen aller Arten auf dasselbe zu bringen. Utnapischtim nimmt seine Familie, alle Arten von Lebewesen und die Kunsthandwerker auf das Schiff, durch welch letzteren Zug das Fortbestehen der Kultur gesichert wird; zu der von Gott bestimmten Stunde verschließt er das Tor. Nun bricht die Sintflut los, Sturm und Wasser bringen den Menschen den Untergang sechs Tage lang. Am Morgen des achten Tages sitzt das Schiff auf einen Berg auf und bleibt da weitere sechs Tage. Sodann läßt Utnapischtim eine Taube aus, die wieder zurückkehrt, eine Schwalbe, die gleichfalls wiederkommt, und einen Raben, der nicht mehr zurück will. Daraufhin verläßt Utnapischtim das Schiff und bringt den Göttern ein Dankopfer zum Geruch des Wohlgefallens. Ea bittet den Obergott Bel, doch in Zukunft keine Sintflut mehr über die Menschen zu verhängen. — Die Geschichte vom Turmbau findet sich in den Keilschriften (bis jetzt wenigstens) nicht, vielleicht ist sie originalisraelitisch und will den Hochmut babylonischer Kultur malen; ihre Vorlage hat sie allerdings in den babylonischen Stufentempeln, die eine Verbindung zwischen Himmel und Erde darstellen.

Man sieht, die Ähnlichkeit zwischen Babylonien und Israel geht gerade in diesem vielbeliebten Punkt, in der Urgeschichte, in Wirklichkeit sehr nahe zusammen. Doch bleibt die Verwandtschaft in einigen äußeren Einzeldingen bestehen, und sie verlangt eine Erklärung: ist der biblische Bericht

vom babylonischen abhängig oder läßt sich die Verwandtschaft anderswie begreifen? Diese Frage hängt mit der allgemeineren zusammen, ob die urgeschichtlichen Erzählungen ein Produkt der Gelehrsamkeit oder ein volkstümliches Gebilde waren, und da zwar der Sintflutbericht als etwas Volkstümliches erscheint, die Schilderung von Gen. 1 aber nicht, so empfiehlt es sich, beides getrennt zu betrachten. Die Erzählung von Gen. 1 geht gewiß nicht auf eine Uroffenbarung zurück, die sich in ihrer reinen Gestalt auf die biblische Berichterstattung fortgeerbt, in Babylonien aber die polytheistische Form angenommen hätte: ebensowenig liegt dem beiderseitigen Bericht die Erinnerung an eine geschichtliche Urtatsache zugrunde, vielmehr haben wir eine Spekulation über die kosmologische Frage vor uns, die das denkende Gemüt eines Kulturmenschen wohl frühe bewegen mochte. Nun ist der biblische Bericht um viele hundert Jahre jünger als der babylonische und enthält fremdartige Elemente, die wir aus der Religion Israels nicht, aus der babylonischen Situation und Gedankenwelt aber zum Teil begreifen können (Urwasser, Tehom); es ist daher überaus wahrscheinlich, daß der biblische Schriftsteller die babylonische Spekulation übernommen hat, wobei wir glauben dürfen, daß der alte babylonische Schöpfungsmythus den israelitischen Gebildeten jederzeit zur Verfügung stand und daß er von den Poeten (Psalmen, Hiob) in seiner plastischeren Form des Kampfes zwischen Jahwe und dem Meerungeheuer, von dem Priestergelehrten in einer vergeistigten Weise benutzt wurde. Vielleicht war der Mythus den Gebildeten innerhalb der Kulturnationen im Lauf der Jahrhunderte so allgemein bekannt geworden, daß man an seine Herkunft direkt gar nicht mehr dachte.

Bei der Sintflut erhebt sich zunächst die Frage, was diese Erzählung sagen will, ob sie ursprünglich ein Sonnen- bzw. Mondmythus war oder nicht vielmehr, was mir wahrscheinlicher ist, auf ein geschichtliches Ereignis zurückgeht und erst später dann, wie manche Sagen, zu einem siderischen Mythus verwandelt wurde. Dieses geschichtliche Ereignis,

auf das der keilinschriftliche wie der biblische Bericht anspielt, muß jedenfalls in Babylonien geschehen sein; das ist der einzig mögliche Boden der Flut, dort hat die Flut sogar die chronologische Bedeutung einer Epoche bekommen („vor der Flut“, „nach der Flut“). Ebenso sicher ist, daß die biblische Erzählung mit der babylonischen, im Unterschied von den übrigen Flutsagen der Welt, eng zusammengehört, und daß der babylonische Bericht lang vor dem israelitischen entstanden ist, da die keilinschriftliche Aufzeichnung, die wir haben, noch über 2000 hinaufreicht. Wie ist nun die Verwandtschaft zu erklären? Hier wie beim Schöpfungsbericht lehnen wir die Annahme einer göttlich gegebenen Urtradition, die sich ins Alte Testament hinein untadelig, in Babylonien als Mißbildung forterhalten hätte, als unerwiesen und unwahrscheinlich ab. Auch das ist schwer glaubhaft, daß die Ahnen Israels noch eine Erinnerung an den geschichtlichen Vorgang der wirklichen Sintflut nach Kanaan mitgebracht und ihren Nachkommen überliefert hätten, ohne die Bekanntschaft mit der babylonischen Erzählung; die Übereinstimmung in den einzelnen kleinen Zügen der Berichte spricht dagegen. Wir werden vielmehr anzunehmen haben, daß die biblische Erzählung aus der babylonischen hervorgegangen ist, wodurch uns auch etliche primitive Vorstellungen in den biblischen Kapiteln begreiflicher werden. Und zwar glauben wir, daß die babylonische Sage in Kanaan bekannt wurde, daß die Israeliten sie bei ihrem Eintritt in Kanaan oder später kennen lernten und sich aneigneten und daß die israelitischen Schriftsteller sie hernach aufnahmen und für ihre Darstellung bearbeiteten. Es wäre dann mit dem babylonischen Sintflutbericht ähnlich ergangen wie mit dem Adapamythus, von dem wir aus den Amarnatafeln wissen, daß er in Kanaan im Umlauf war.

Durch dieses Zeugnis der babylonischen Denkmäler verlieren die biblischen Erzählungen nichts von ihrer Größe. Im Gegenteil. Zwar müssen wir offen und ehrlich zugeben, daß die biblischen Geschichtsschreiber fremde Stoffe, menschliche Stoffe aufgegriffen haben und daß vieles

von dem, was in der Urgeschichte steht, nicht göttliche Offenbarung ist, sondern menschliche Sage und menschliche Spekulation. Aber wir sehen, daß die biblischen Schriftsteller nicht etwa den babylonischen Geist übernahmen, aus dem die Urgeschichten entstammten, daß vielmehr sie jene babylonischen Traditionen in den Bereich ihres eigenen, durchaus verschiedenen Geistes hereinzogen. Und seitdem wir durch die Ausgrabungen diese menschlichen Traditionen kennen, wissen wir erst, wie groß und stark der prophetische, gottgegebene Geist Israels gewesen ist. Man hat mit Recht an Faust erinnert und darauf hingewiesen, was die massive Volkssage vom Faust in der souveränen Hand Goethes geworden ist; man kann an Statuen der klassischen griechischen Kunst denken, die der äußeren Form nach ihre Abstammung von unbeholfenen antiken Vorbildern verraten, aber doch gegenüber den letzteren wie eine Offenbarung erscheinen. Der Geist, auch der Geist Gottes, schafft nicht aus dem Nichts, sondern er behandelt den gegebenen primitiven, rohen Stoff. Was hat der prophetische Geist der biblischen Geschichtsschreiber aus dem babylonischen Sintflutbericht gemacht! Die biblische Erzählung ist ja selbst in manchen Zügen eine kindliche Erzählung, aber sie steht hoch über der babylonischen da: die Auslieferung des göttlichen Beschlusses an Utnapischtim ist ein Verrat des einen Gottes an der Götterversammlung; Utnapischtim wird nicht wegen seiner Frömmigkeit bewahrt, sondern wider den Willen des Obergottes durch List errettet; als die Leute den babylonischen Noah fragen, warum er die Arche baue, muß er sie nach seines Gottes Rat hinters Licht führen, damit sie um so sicherer in ihr Verderben rennen; wie die Unwetter der Sintflut einherstürmen, wird es den Göttern selbst angst und bang, gleich dem Zauberlehrling, der die Geister rief; nach geschehener Flut streiten die Götter miteinander, daß so viel Unheil angerichtet wurde, und endlich wie der babylonische Noah sein Opfer zurichtet, da heißt es: die Götter rochen den Duft, die Götter rochen den guten Duft, die Götter sammelten sich wie die Fliegen um den Opferer. Ebenso wird die babylo-

nische Schöpfungsdarstellung von dem Kampf zwischen Marduk und dem Ungeheuer Tiamat, bei dem die anderen Götter voll Angst und Begier zuschauen, weil es sich für sie um Sein oder Nichtsein handelt, in der Bibel zu einem Preis auf die lautlose Allmacht Gottes. Schon die persische Religion, die diesen Mardukkampf übernimmt und daraus den Sieg des Lichtgottes über den bösen Satan macht, hat das babylonische Gefäß, die Natursage, mit ganz neuem sittlichen Gehalt gefüllt; in der biblischen Darstellung von Gen. 1 ist kein Kampf mehr zwischen zwei Gewalten, sondern das rein geistige Schöpfungswort des einen guten Gottes.

Es ist also zwischen den beiderseitigen Berichten wohl etliche Ähnlichkeit in der Form, aber ein fundamentaler Unterschied des Geistes, und das, was für uns religiös und sittlich wichtig ist, das finden wir nicht in der babylonischen, sondern in der biblischen Darstellung. Die Götter der keilinschriftlichen Erzählung sind nicht schlechter und nicht besser als die Götter und Göttinnen, deren Lebens- und Liebesgeschichten wir aus den griechischen Sagenbüchern wissen; sie leben in der Niederung menschlicher Leidenschaften und weisen sich dadurch als Gebilde der unfertigen Phantasie des Menschen aus. — Ebenso wie mit den urgeschichtlichen Berichten verhält es sich mit dem S a b b a t; der Name und die allgemeine Form der Einrichtung mögen übernommen sein, der Sinn der Einrichtung ist ein ganz anderer geworden. In Babylonien ist der Sabbat ein Aberglaube, ein Unglückstag, an dem alle Geschäfte stillstehen, weil kein Segen darauf liegt, an dem der König, der Priester, der Arzt, diese amtlichen Personen, keine öffentliche Handlung begehen dürfen, damit der Dämon nicht gereizt wird; er ist ein Bußtag, an dem der Zorn der Götter versöhnt werden muß; in Israel ist er ein göttlicher Tag der Ruhe und des besonderen Segens geworden. Endlich ist das Vorkommen des J a h w e n a m e n s außerhalb Israels für die Entstehung und Entwicklung der Jahweidee innerhalb Israels ohne tiefere Bedeutung.

Mit den bisher behandelten Gegenständen sind wir in der Hauptsache nur an der Peripherie der israelitischen Religion

gestanden, denn wir werden weder die kultischen Gesetze noch die genannten urgeschichtlichen Erzählungen in erster Linie studieren, wenn wir die Religion des biblischen Volkes kennen lernen wollen. Es ist indes in letzter Zeit behauptet worden, daß auch der Gedanke des Monotheismus, der die prophetische Religion Israels von Mose an auszeichnet, in Wirklichkeit von Babylonien stamme und von dorther zu den Führern des israelitischen Volkes gekommen sei. Die inschriftlichen Belege, die man zum Beweis hierfür herbeitrug, haben sich zwar nicht als stichhaltig erwiesen; aber es wurde die tiefer einschneidende Ansicht aufgestellt, daß der Monotheismus eine uralte Idee sei, die von den gebildeten Priesterschaften der alten Kulturvölker, also in erster Linie von der Babyloniens, vertreten und von ihnen aus sozusagen als ein Element der wissenschaftlichen Bildung überall hin verbreitet worden sei. Ein an den Tag getretenes Beispiel hierfür sei die monotheistische Reform des Pharao Amenhotep IV. um 1375, die uns belehren könne, wie die monotheistische Idee im geheimen immer bestanden habe und an gewissen Punkten in die Öffentlichkeit gerückt wurde. Von der babylonischen Priesterschaft aus sei die monotheistische Idee auch in den Anschauungskreis der Israeliten eingegangen; dort aber — und das sei das Auszeichnende an Israel — sei diese Idee nicht Geheimbesitz der Priester bzw. der Gebildeten geblieben, sondern das Fundament des Volksbewußtseins geworden. Der Kern dieser religionsgeschichtlichen Theorie liegt in der Ansicht, daß die religiöse Entwicklung Israels aus den von Babylonien her gegebenen Kräften erklärbar sei. Und dies hängt mit der allgemeinen Annahme zusammen, daß der materielle und geistige Besitz des Volkes Israel sich rein aus der Kraft der alten babylonischen Kultur herausgebildet habe. Es ist dies eine Art deistischer Weltanschauung; wie man in der älteren Theologie von einer Uroffenbarung sprach, die am Anfang alles Geschehens gegeben war und von der aus sich alles einzelne im Lauf der Menschheitsgeschichte entwickelte, so wäre hier an den Anfang des Geschehens eine Urkraft

gesetzt, die Urkraft der babylonischen bzw. vorderasiatischen Kultur, aus der sich alles weitere, das Leben der kleinen einzelnen Völker, in materieller und geistiger, kultureller, sittlicher und religiöser Hinsicht entfaltet hätte. Bei diesem Entfaltungsprozeß hätten dann insbesondere die sittlichen und religiösen Anschauungen das Massive, Polytheistische und Naturhafte abgestreift und sich immer mehr gereinigt bis zu der Höhe der Entwicklung, wie sie in Israel sichtbar wird. Bei dieser Theorie muß naturgemäß die Bedeutung jener Urkraft möglichst stark unterstrichen, die Originalität und Sonderart der später entstandenen Völker, wie besonders Israels, möglichst beschränkt werden, damit nichts über den Rahmen jener von Anfang gegebenen Urpotenz hinausrage.

Diese religionsgeschichtliche Theorie von der Verbreitung des Monotheismus als einer babylonischen Spekulation und von der allmählichen Entwicklung der israelitischen Religion aus der babylonischen Kultur heraus hat indes wenig Wahrscheinliches und Befriedigendes an sich. Denn einmal hat der Glaube an den Einen Gott Jahwe in Israel nicht als eine spekulative Idee priesterlicher Kreise begonnen, sondern als eine durchaus praktische Angelegenheit des religiösen Gemüts, wobei Jahwe zunächst nicht zur Welt, sondern zu Israel in Beziehung gesetzt war. Die eigentliche monotheistische Theorie, das Bewußtsein von der Weltbedeutung des früheren Volksgottes Jahwe, und damit die dogmatische Beweisführung und Polemik sind in Israel, soviel wir sehen, erst mit Deuterojesaja recht lebendig geworden. Sodann aber ist es unmöglich, die Religion Israels bloß als eine Fortentwicklung der babylonischen Urform zu verstehen. Gerade die genauere Kenntnis der babylonischen Kultur und Religion, die wir durch die Ausgrabungen erhielten, hat die totale Verschiedenheit der israelitischen und der babylonischen Religion klargestellt. Wenn auch einzelne Ähnlichkeiten in Form und Inhalt da sind, der Geist beider Religionen ist ein grundsätzlich anderer und bewegt sich gerade in entgegengesetzter Richtung, der eine in der Richtung des Vergänglichen, der andere in der Richtung des

Ewigen. Erinnern wir uns noch einmal, mit welcher Überlegenheit der israelitische Glaube die babylonischen Urgeschichten aus dem Dunkel in seine reine Atmosphäre zwang, oder vergleichen wir die Bußpsalmen der Babylonier, das literarische Kleinod ihrer Religion, und die Bußpsalmen der Hebräer, so erkennen wir diese grundsätzliche Verschiedenheit. Und was wir in Babylonien an echter Frömmigkeit finden, sind Ausnahmen, vereinzelte Höhepunkte, Lichtblicke einzelner erleuchteter Geister, die ihr Geheimwissen für sich behielten, in eigenem Interesse oder weil die Masse unreif dafür war. Daneben breiten sich in der babylonischen Religion die blinde Vielgötterei und der Bilderdienst, die Zauberei und der unsittliche Naturdienst ungehemmt und als die wesentlichen Stücke des eigentlichen offiziellen Kultus aus. In Israel dagegen sehen wir fast von Anfang an, d. h. von Mose bzw. Abraham an, den wirksamen Kampf zwischen den Vertretern der höheren Welt und den Vertretern des Diesseits, zwischen den Predigern der kultlosen Sittlichkeit und der opferverlangenden Priesterschaft, zwischen den Propheten und den Politikern, und diese Vertreter Gottes ziehen sich mit ihrem Glauben und Wissen nicht in die Mysterienwelt zurück, sondern sie predigen es laut auf der Gasse; sie unterliegen zwar bei Lebzeiten, aber es gelingt ihnen doch, daß das Volk im Lauf der Jahrhunderte an den Einen Gott als an den Schöpfer und Regenten der Welt glaubt, daß es seine sittlichen Gesetze für selbstverständlich hält, und daß die Predigt mehr gilt als der Kultus, die Synagoge mehr als der Tempel. Und zwar haben die Vertreter der Religion und der Sittlichkeit in Israel diesen ihren Kampf zum Teil gerade im Gegensatz zu den religiösen Übungen und Anschauungen der benachbarten babylonischen Großmacht geführt und haben ihrem Volk an diesem Gegensatz die eigene Wahrheit klarzumachen gesucht. Außerdem ist es vor allem eine Erscheinung gleich beim Eintritt der israelitischen Religion in die Welt, die diese Religon als etwas Einzigartiges aus den Religionen heraushebt, das ist die Erkenntnis von dem geschichtlichen Wesen des Jahwegottes, dessen größte Taten in

der Führung seines Volkes, in dessen äußerer und innerer Organisation geschehen. Damit ist dieser Gott Israels von vornherein über die Götter der Natur hinaufgestellt und die israelitische Weltanschauung weit mehr mit geschichtlichem und sittlichem Gehalt gefüllt als die babylonische, deren Kern die äußere siderische Ordnung und deren Konsequenz die Verehrung des Naturhaften gewesen ist.

# Quellen- und Inhaltsverzeichnis

# QUELLENVERZEICHNIS

Motto. Aus Heines „Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland", Schluß der Vorrede zur zweiten Auflage.

Kent, Die älteste historische Tradition Israels.
Auszug aus den drei ersten Abschnitten des ersten Kapitels des Buches „The Growth and Contents of the Old Testament", New York 1925. — Mit Genehmigung des Verlages Charles Scribner's Sons. —

Bernfeld, Das prophetische Schrifttum.
Vom Verfasser durchgesehener Auszug aus dem dreizehnten Kapitel des Buches „Das Buch der Bücher", Berlin 1899, Verlag von Siegfried Cronbach.

Hölscher, Das ekstatische Prophetentum in den semitischen Religionen.
Vom Verfasser durchgesehener Abdruck aus dem dritten Kapitel (S. 129-143) des Buches „Die Propheten. Untersuchungen zur Religionsgeschichte Israels", Leipzig 1914. Verlag der I. C. Hinrichs'schen Buchhandlung. — Mit Genehmigung des Verlages.

Budde, Das nomadische Ideal im Alten Testament.
Vgl. des Verfassers Vorbemerkung auf S. 90.

Causse, Die altisraelitische Kultuspoesie und der Ursprung der Psalmen.
Vom Verfasser genehmigte Übersetzung von „L'ancienne poésie cultuelle d'Israel et les origines du Psautier". Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses, publiée par la Faculté de Théologie protestante à l'Université de Strasbourg, sixième année, 1926.

Torczyner, Hiobdichtung und Hiobsage.
Vom Verfasser durchgesehener Abdruck aus der „Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums", 69. Jahrg. 1926.

Kamenezki, Der biblische Kanon.
Übersetzung des gleichnamigen Artikels aus der russischen „Jewrejskaja Änziklopedija“ (Jüdische Enzyklopädie).
Vom Herausgeber bearbeitet und durch einen längeren Zusatz (S. 175 Z. 5 v. u. — S. 177 Z. 3 v. o.) ergänzt.

Volz, Babylonische Einflüsse.
Vom Verfasser genehmigter Abdruck aus dem dritten Abschnitt der Abhandlung „Was wir von den babylonischen Ausgrabungen lernen“. Zeitschrift für Theologie und Kirche, 14. Jahrg. 1904. Durch Stellen aus Verfassers „Die altorientalischen Religionen und die biblische Religion“ (Stuttgart 1929, Verlag d. Ev. Volksbundes) ergänzt.

Die Bibelzitate sind bei den aus fremden Sprachen übertragenen Artikeln in der Regel der Textbibel von Kautzsch entnommen. Bei der Umschrift der biblischen Eigennamen und der hebräischen — auch der anderen orientalischen — Worte ist von den streng wissenschaftlichen Transkriptionsmethoden abgesehen, sonst aber, wenn von den Verfassern gewünscht, die Schreibart des Originals beibehalten worden.

Für die dem Buch teils durch Genehmigung zum Abdruck, teils durch tätige Mitarbeit erwiesene Förderung sagen Herausgeber und Verlag den Verfassern und den Verlagsbuchhandlungen ihren herzlichen Dank.

# INHALTSVERZEICHNIS

1340204
Soloveichik
Vom buch das tausend jahre wuchs

| | |
|---|---|
| [illegible] 24 [illegible] | Feigin |
| [illegible] 10 '[illegible] | L. C. Mishkin |
| JUN 2 1945 | [illegible] JUN 25 1945 |
| [illegible] | [illegible] APR [illegible] |
| JAN 2 8 [illegible] | [illegible] |